ELEGÍACOS GRIEGOS

BIBLIOTECA CLÁSICA GREDOS

ELEGÍACOS GRIEGOS

BIBLIOTECA CLÁSICA GREDOS, 403

ELEGÍACOS GRIEGOS

INTRODUCCIÓN, TRADUCCIÓN Y NOTAS DE

EMILIO SUÁREZ DE LA TORRE



Asesor para la sección griega: CARLOS GARCÍA GUAL.

Según las normas de la B. C. G., la traducción de este volumen ha sido revisada por DAVID HERNÁNDEZ DE LA FUENTE.

López de Hoyos, 141, 28002-Madrid.
www.editorialgredos.com

Primera edición: septiembre de 2012

REF.: GBCC403

ISBN 978-84-249-3648-8

Depósito legal: M-23.670-2012

INTRODUCCIÓN GENERAL

La elegía es una de las variedades poéticas más características y genuinas de Grecia y de Roma. Su nacimiento debió de producirse en fecha antigua, quizá como una alternativa ingeniosa a la poesía épica[1], de la que se distancia claramente en la forma y el contenido. Aunque se tienda a hablar de ella como un género[2], no sería este un término muy adecuado, dada su riqueza de contenidos y su amplia funcionalidad. Constituía un vehículo de transmisión de temas variados, alejados de los de la épica, por medio de una técnica que facilitaba la composición y transmisión orales, así como su recitado (o canto) en un espacio y en un tiempo muy distintos de los del certamen o la «performance» pública del aedo/rapsodo.

El *DRAE* desarrolla así la voz *elegía:* «Composición poética del género lírico, en que se lamenta la muerte de una persona o cualquier otro caso o acontecimiento digno de ser llorado, y la cual en español se escribe generalmente en tercetos o en verso libre. Entre los griegos y latinos, se componía de hexámetros y pentámetros, y admitía también asuntos placenteros». Cuando una composición sirve tanto para expresar lo placentero como para bañarnos en lágrimas, es que estamos ante un indudable problema de clasificación genérica, aparte de que también es justo preguntarse por la razón de la univocidad del uso en español (y, por cierto, en casi todas las lenguas modernas que conservan el término).

La razón de la variedad de contenidos en Grecia y Roma se debe a que estamos refiriéndonos a un tipo de composición poética cuya única homogeneidad procede del plano formal, pero no se corresponde con la del contenido, como acabo de señalar. Para un griego (y para un romano) el recurso de la *elegía* consistía simplemente en recoger en el *dístico elegíaco* una amplia gama de registros poéticos, tristes y alegres, bélicos y festivos, amorosos o filosóficos, etc. Dicho dístico consistía en una secuencia de versos de enorme fortuna en el Mundo Antiguo desde fecha remota. Al hexámetro utilizado en la poesía épica seguía un pentámetro, que podría describirse, *grosso modo*, como la duplicación de la mitad de un hexámetro[3]. Con la aplicación de este esquema métrico se había conseguido una solución a medio camino entre la forma poética de la épica y la composición estrófica destinada al canto o, al menos, al acompañamiento musical. Se trataba de una «microestrofa» muy homogénea (exclusivamente de ritmo dactílico[4]), que permitía unas innovaciones mínimas formales para utilizar el antiguo bagaje de la poesía épica para finalidades y circunstancias de interpretación muy distintas, y cuya repetición podía alargarse indefinidamente, pero que no se utilizaba en composiciones extensas, salvo en algunas excepciones de contenido histórico-político (por ejemplo, la *Salamina* de Solón, la *Esmirneide* de Mimnermo o la elegía a la batalla de Platea de Simónides)[5]. Por otra parte, las amplias posibilidades formales que permitía el uso concatenado de los dísticos elegíacos no implicaban una sucesión mecánica de los mismos.

Desgraciadamente, la conservación mayoritariamente indirecta de los fragmentos elegíacos impide a veces definirse con certeza sobre la longitud exacta de cada poema y, en consecuencia, sobre su estructura. Sin embargo, estamos en condiciones de afirmar que, por una parte, el poeta elegíaco disponía de recursos que le permitían adaptar unidades conceptuales de muy diversa naturaleza, con posibilidades de variación y combinación según los temas y circunstancias, de forma armónica y fácil de retener: no olvidemos que estamos en el mundo de la composición y difusión sustancialmente oral de la poesía. Por otra parte, desde el punto de vista formal, esas unidades conceptuales se distribuían en segmentos relativamente equilibrados a lo largo de la composición, constituyendo segmentos más o menos homogéneos. Faraone, por ejemplo, ha demostrado la existencia de una tendencia a organizar partes importantes del poema elegíaco en grupos de cinco dísticos (que él describe como «stanzas»)[6].

Antes de enumerar la riqueza de contenidos elegíacos, conviene recordar que ya entre los griegos parecía darse (en algunos escasos testimonios) cierta tendencia a asimilar lo elegíaco a lo fúnebre. Ello se debía a que, entre los términos usados por aquellos para referirse a estas composiciones (a saber, *élegos, elegeía* y *elegeîon* —cuyo plural es *elegeîa*—), el primero aparece en unos pocos pasajes (sobre todo en el teatro del siglo v) usado para designar un «canto de lamentación» (acompañado de flauta) o una «música triste» o «luctuosa» (interpretada con la flauta)[7]. En diversas lenguas modernas, incluida la española, *elegía* es un término connotado ya con una significación fúnebre y de lamentación. Este no es su valor antiguo, pero, como digo, sí podemos observar un fenómeno parcialmente análogo en la antigua Grecia. Se trata de la relación etimológica entre los términos con que se designa el dístico elegíaco y, en general, las composiciones que lo utilizan *(elegeion, elegeia)* con otro más antiguo *(élegos)* que aparece usado algunas veces (aparentemente) para cantos de lamentación, con acompañamiento de un instrumento de viento, el *aulós* (que, aunque traducimos como «flauta», era más parecido en su sonido a un oboe o clarinete). La relación se mantuvo de forma persistente, reforzada por el hecho de que se compusieran elegías con carácter funerario para conmemorar ciertos acontecimientos. Un comentario (escolio) a un pasaje de la *República* de Platón[8] menciona la equivalencia entre elegía y poemas funerarios, a propósito de la mención que hace Sócrates de una elegía en honor de quienes se distinguieron en una batalla.

Sin embargo, no parece que este fuera su valor primordial. Según Pausanias[9], en Tebas había un trípode de bronce dedicado a Heracles como ofrenda de Equémbroto de Arcadia, en conmemoración de su victoria en el certamen musical pítico del 586 a. C. Pausanias da el texto (métrico) de la inscripción, en la que se lee:

Equémbroto de Arcadia
ofrendó a Heracles
este obsequio por su victoria

en los juegos de los Anfictiones[10],
cuando cantó para los helenos
melodías y elegías.

Pausanias menciona también como vencedor e intérprete del mismo tipo de composiciones a Sácadas y luego dice que esta prueba acabó suprimiéndose porque el sonido de la flauta era de mal agüero y triste, ya que acompañaba a «cantos muy tristes y a *elegeia»*. En otras fuentes se insiste en describir la actividad de antiguos poetas-músicos, como el mencionado Equémbroto, Sácadas u Olimpo, como «poetas de cantos y de elegías», con acompañamiento de *aulós*. Dado que a veces, sobre todo a partir del siglo v, *élegos* se utiliza como «canto de lamentación», se ha entendido que ya en la inscripción citada por Pausanias se trata de cantos de lamentación y que este era su uso fundamental. Sin embargo, como ha señalado Bowie[11], no podemos deducir de todo ello ni que estemos ante antiguas elegías fúnebres (ni siquiera puede demostrarse que esta sea una variedad importante) ni tampoco que el término *elegos* tuviera esa especialización. De hecho *élegos* era una variante más, utilizada para hablar de *elegías,* igual que *elegeîon* o *elegeía*.

No hay, pues, justificación para establecer como originario este significado y, desde luego, no es el que corresponde a otros usos del término ni a los demás vocablos citados para referirse a tales composiciones. También puede haber influido en la antigua confusión el empleo (no menos temprano) del dístico elegíaco para los epitafios versificados, lo que conocemos con el nombre de *epigrama,* si bien este término acabó por aplicarse a toda composición breve en dístico elegíaco (estuviera o no compuesta *ex professo* para un monumento funerario o conmemorativo). El uso del epigrama en época helenística y entre los romanos con un contenido que, tras pasar por lo elogioso, acabó por ser con frecuencia mordaz y de censura, justifica la segunda acepción con que dicho término figura en nuestro *DRAE:* «Composición poética breve en que con precisión y agudeza se expresa un solo pensamiento principal, *por lo común festivo o satírico»*. Es decir, que el término *epigrama* siguió un camino semánticamente dispar al de *elegía*. Ahora bien, en la Antigüedad la diferencia entre elegía y epigrama era más de función y contexto que de otro orden[12]. Los límites se tornan difusos en el caso de la composición elegíaca breve destinada al simposio. En este caso estaríamos ante una variedad designada a veces con razón como «epigrama elegíaco». Por lo demás, la especificidad del epigrama, que le viene de sus orígenes como epitafio, es precisamente su nacimiento como composición destinada en principio a ser inscrita y conmemorativa, aunque luego se convirtió en un «divertimento» cuyo autor no tenía la menor intención de destinar a monumento alguno. La *Antología griega,* de compleja formación histórica, abunda en epigramas que circularon desde su nacimiento sin haber cumplido jamás su supuesta función conmemorativa. En cualquier caso, los antiguos epigramas sobre tumbas son perfectamente definibles como «epitafios elegíacos» y su parentesco con la elegía en sentido estricto es muy cercano, sobre todo en estilo y lengua poética. Por otra parte, ni

la elegía ni el epigrama elegíaco tienen la exclusiva de la conmemoración: hay cantos líricos de esta naturaleza que no se componen en dísticos elegíacos y epigramas funerarios antiguos en hexámetros o en otros metros.

Así como en el caso del yambo se observa una estrecha relación entre orígenes rituales y primeras manifestaciones del género, no sucede lo mismo con la elegía. Lo que sí une a ambas variedades poéticas, desde un punto de vista estrictamente literario, es su coincidencia en cuanto al entorno principal en que se desarrollan: el simposio de la polis arcaica. Este va a ser el ámbito principal en que surja y evolucione el empleo del dístico elegíaco: el banquete de la aristocracia de las florecientes ciudades jonias de Asia Menor, el mundo de los ciudadanos que se identifican con unos ideales de clase muy concretos en la guerra y en la paz, que evocan sus experiencias guerreras, se comunican sus inquietudes políticas mediante el código en el que están inmersos a través del lenguaje tradicional de la épica y reflexiona sobre el acontecer histórico, el sentido de la existencia y la impotencia del género humano ante los dioses y el destino. El marco de interpretación de la elegía no es tampoco único, pero en absoluto es tan variado como el de sus temas. En 1974 West[13] estableció el siguiente agrupamiento de los posibles entornos de «performance» elegíaca: los preludios de una *batalla* (como exhortación a la misma); la *guardia* o servicio del poeta como soldado; el *simposio civil*; el *kômos* festivo en una celebración; un lugar público (por ejemplo, el *ágora*); improvisación en un lugar de encuentro (como la *lesche*: el pórtico apropiado al encuentro y la charla); la ceremonia *fúnebre*; las competiciones aulódicas en festivales. Sin embargo, en el citado artículo de 1986, Bowie demostró que podíamos dejar reducido el elenco a dos ámbitos fundamentales: el *simposio* (sea del tipo que sea) y la *celebración pública*. En efecto, los ejemplos de supuesta interpretación «en la guardia» son perfectamente explicables (incluso más adecuadamente) en un simposio, mientras que debe descartarse la interpretación en el ágora de algunos poemas de Solón, como antes se pensaba. Por el contrario, algunas composiciones de Tirteo y de Mimnermo, por su contenido narrativo y su extensión, debieron de tener como espacio de interpretación el ámbito público. Los nuevos textos de Simónides han corroborado lo justificado de esta propuesta[14]. Por su parte, Vetta[15] ha llevado aún más lejos la simplificación, al proponer que también esta segunda variedad de interpretación pública (con referencia al caso concreto de la *Eunomia* de Tirteo) podría tener un doble uso, cívico y privado (en el simposio). En cualquier caso, ya Reitzenstein a finales del siglo XIX había dejado bien establecido el ámbito simposíaco de la elegía[16].

Pocos temas y contenidos escaparon al dístico elegíaco[17]. Por una parte, la elegía podía ser meramente narrativa, sobre todo cuando estaba dotada de un contenido histórico, lo que no significa que hubiera necesariamente un subgénero de «elegía histórica», como ha observado con acierto Sider a propósito de los nuevos textos de

Simónides[18]. También podía desarrollar un contenido mítico o intercalarlo con el anterior o con otros temas. Sin embargo, lo más frecuente en las composiciones elegíacas es la tendencia a la argumentación reflexiva, con carácter general o privado. Puede dotarse de un tono exhortativo (incluida la arenga guerrera) o de consejo, puede cargarse de crítica. A veces entra en el terreno del yambo, sin llegar a la descarnada expresión o a la escabrosidad de aquel, pero con indudable contenido humorístico o de cruda censura. Puede adoptar un tono más didáctico, introducir enigmas y otros entretenimientos simposíacos, etc. Por supuesto que hay lamentación, de todo tipo, ya sea fúnebre, o por los reveses de la fortuna o en el amor, etc. Pero, como puede verse, el panorama es mucho más amplio. En resumen: pocos temas (casi ninguno) son exclusivos de la elegía.

De lo dicho se deduce además que yambo y elegía no son géneros contrapuestos necesariamente, sino más bien complementarios. Comparten el mismo espacio de interpretación y, con frecuencia, la temática. Como rasgos más diferenciadores estarían el acompañamiento musical de la elegía (lo que implica un modo de ejecución distinto) y la mayor presencia de la violencia verbal y de la obscenidad (al menos como posibilidades) en el yambo. Como señalaré en cada autor, es evidente que no hay una sola clase de simposio, ni sincrónica ni diacrónicamente, y que, según las circunstancias, podemos apreciar características diferentes. Lo mismo sucede, pues, con las opciones que representan el yambo y la elegía, según circunstancias, autores y contextos. En la Atenas del siglo v surgirá una alternativa simposíaca a ambos géneros (aunque con incorporación eventual de sus formas métricas), el *skolion,* el canto de banquete breve, improvisado, con temática estrechamente emparentada con la de la elegía (dada su variedad, algo nada extraño), aunque también con la incorporación de motivos referentes a las tradiciones locales atenienses.

En resumen, frente a la opción narrativa del hexámetro épico homérico y a la opción temático-didascálica del hexámetro hesiódico, la elegía se convirtió en el vehículo más apto para cantar las más variadas situaciones de la existencia del individuo en la polis griega. Como he señalado más arriba, tenía la ventaja de componerse en unidades de fácil retención y entonación, como es el dístico elegíaco, que permitía compartir determinados esquemas con la lengua épica, pero también introducir innovaciones de todo tipo, adecuadas a esas nuevas necesidades, y concentrar en esas unidades, aprovechando sus esquemas, expresiones de ideas que no necesitaban de mayor expansión. Asimismo, el poeta se podía permitir, si era necesario, dotar a la elegía de partes narrativas e ir más allá de los estrechos límites del dístico. Estrechamente emparentada con el epigrama, tal como se ha dicho, podía compartir la concisión gnómica de este con la exuberancia narrativa de la épica. Se configura así un instrumento adecuado no solo al entorno del simposio, sino también a entonaciones públicas de mayor envergadura. Sobre todo, se constituye uno de los instrumentos más versátiles con que contó la poesía en el Mundo Antiguo, con capacidad para invadir los ámbitos de géneros más limitados y constreñidos a entornos y necesidades más concretas.

Los griegos atribuían ya elegías a Olimpo, el mítico poeta que habría vivido antes de la guerra de Troya, aunque la mayor parte de las fuentes a lo que se refieren es a supuestas innovaciones de carácter musical, sobre todo en relación con la experimentación con modulaciones tonales y la introducción de instrumentos musicales minorasiáticos[19]. En realidad, las menciones de los supuestos autores más antiguos de elegías suelen ir acompañadas de otras referencias a innovaciones musicales, como sucede con Clonas de Tégea o Polimnesto de Colofón, que vivieron en el siglo VII y de los que no se ha conservado poema alguno. De ambos se dice que compusieron «*nomos* aulódicos» (por lo tanto, solo musicales), pero también «elegías y cantos épicos»[20]. No sabemos nada de los temas que trataron, pero los primeros textos elegíacos sí que nos dicen mucho acerca de los comienzos de este género.

Lo más apasionante de la elegía griega es que nos permite seguir entre sus dísticos la vida y vicisitudes de los griegos de diversas épocas y lugares. Es cierto, como observa Fowler[21], que carecemos de parámetros fijos (salvo los formales) para hablar de la elegía como género bien definido, precisamente porque desde sus comienzos funcionó como una alternativa al hexámetro épico que, sin perder posibilidades de composición e interpretación que permitieran combinar elementos generales técnicamente útiles con innovaciones adecuadas a cada caso, facilitaba la expresión de los más variados temas de la vida de los individuos en entornos muy distintos de los de la épica y con finalidad muy diferente. De suerte que, si bien es correcto hablar de una gran homogeneidad formal, en la que no faltan elementos que pueden calificarse de formularios (como sucede con la poesía épica), no es menos cierto que las elegías de cada autor son un espejo de la vida de las más diversas ciudades griegas en momentos históricos muy distintos. Del mismo modo, la elegía helenística se adaptará al gusto erudito del momento y se convertirá, junto con el epigrama, en un medio excelente de experimentación en una época que conocerá un especial interés por el poema breve y los contenidos más diversos. Por el contrario, su adopción por los poetas romanos supondrá una progresiva reducción de las posibilidades temáticas, con un gran desarrollo, prácticamente exclusivo, del contenido amoroso.

Esta versatilidad de la elegía nos sorprende desde su primera aparición histórica en Arquíloco de Paro[22]. Las elegías que de él conservamos recorren un variado espectro de temas. En unas (frs. 1-7) se refleja su actividad poética y guerrera de diversas formas. Por ejemplo, a modo de proclama sobre su doble faceta de poeta y servidor del dios bélico (fr. 1) o mediante la evocación de la vida en la nave, donde el vino alivia las penalidades (frs. 2 y 4). La elegía también puede detallar una variedad de táctica de lucha con referencia a acciones a emprender (fr. 3) y adoptar un tono exhortativo equiparable al de Calino y Tirteo, con referencia a la historia local (frs. 6-7) o recordar un suceso menos glorioso en tono de humor, pero no libre de resonancias épicas, como es la pérdida del escudo (fr. 5). Otras veces la elegía se dota de un contenido de lamentación, como en la evocación de luctuosos naufragios (frs. 11-13), en los que puede aparecer la función consolatoria y exhortativa de la elegía, como en la dirigida a Pericles (fr. 13). Por

último, las vicisitudes de la transmisión nos han legado algunos fragmentos que fueron seleccionados por su tono gnómico y reflexivo sobre la conducta del individuo y los avatares de la existencia (frs. 14-17). En general, pues, estas primeras elegías arquiloqueas (como las de otros autores más o menos coetáneos) ocupan el espacio que más adelante tendrá el discurso retórico con finalidad simbuléutica[23] o de consejo, con su doble faceta de persuadir a la acción o a desistir de ella, tanto en una perspectiva pública como privada. Para ello el poeta utiliza con acierto la evocación de situaciones compartidas que inciden en el ánimo del auditorio o reflexiones que encuentran una amplia aceptación por corresponder a una ideología (en lo moral y lo vital) ampliamente compartida por quienes le escuchan.

Esta función exhortativa se ilustra generosamente en los elegíacos arcaicos, junto con otras alternativas temáticas de progresiva aparición. Así, en Calino y Tirteo[24] la parénesis guerrera acompañaba al desarrollo de una función de la elegía como creadora de conciencia histórica, para influir en la cohesión ideológica de los ciudadanos a los que iba dirigida. Esa función histórica (casi historiográfica), en contextos y circunstancias diferentes, la encontramos en parte de las composiciones de Mimnermo, por supuesto en Solón, en el corpus de Teognis (con la limitación que supone la perspectiva excluyente del grupo aristocrático) y en las elegías dedicadas a acontecimientos históricos relevantes que actualmente conocemos de Simónides. Por otra parte, la función simbuléutica (de consejo) primordial que hemos apreciado en la elegía temprana hace de ella la depositaria de una tradición sapiencial que dota a sus contenidos y expresión de una orientación prácticamente didáctica, que puede adquirir tonos más o menos diferenciados. Es la orientación que (con las limitaciones señaladas) encontramos en Teognis (con referencia predominante a la conducta del ciudadano y a las relaciones entre los individuos en la vida de la polis) o en Solón (pero a partir de situaciones históricas más fácilmente precisables) o, ya con un tono más general, en las *gnomai* atribuidas a Focílides. En relación con ello está la absorción por la elegía de la temática de reflexión general sobre la existencia del individuo, la brevedad de la vida, la vejez, el amor. Son los temas que encontramos en la poesía de Mimnermo, en la que la principal diferencia con el resto no es solo la mayor variedad temática (a la enumeración precedente hay que añadir el tema histórico, citado más arriba), sino también la introducción del mito con una función probablemente paradigmática o ilustrativa. A su vez, el motivo amoroso aparece, con diversidad de tonos, en composiciones de Solón (en el que apreciamos aparentemente cierta dialéctica con Mimnermo) y, en su vertiente homoerótica, conoce desarrollos tan importantes como el conjunto que constituye el libro II del corpus atribuido a Teognis, sin olvidar su presencia en la obra de Simónides. Por último, en este rápido elenco del desarrollo de contenidos de la elegía, no hay que olvidar la atención que esta presta al banquete y la reflexión sobre la función de la poesía en dicho entorno y, de forma más general, en la sociedad en que surge. De Anacreonte[25] y Jenófanes conservamos ejemplos de esta naturaleza. El último, junto a una memorable descripción del entorno físico del banquete ofrece una ardiente defensa de la primacía intelectual del poeta, aunque su valor no sea reconocido por una sociedad que prefiere como modelo al

deportista. Precisamente el propio banquete, será el tema casi exclusivo de los elegíacos de la época clásica, como Jon de Quíos, Dionisio Calco o Critias, quien incluirá referencias a tradiciones simposíacas locales.

Un aspecto que no se puede pasar por alto es el referente a la transmisión de estos fragmentos elegíacos, que implica problemas en parte compartidos con toda la recepción de la literatura fragmentaria antigua, pero también en parte muy particulares, por la propia naturaleza de algunas de estas colecciones, que pasan a convertirse en una especie de patrimonio común manipulado con frecuencia. En efecto, en los últimos años se han multiplicado estudios que, desde diversos puntos de vista, someten a consideración la relación entre la «autenticidad» de los fragmentos conservados y la recepción de cada autor en diversos momentos de la Antigüedad[26]. Parafraseando el título de un estimulante artículo de Lardinois[27], referido en este caso a Solón, podríamos preguntarnos: ¿conservamos los versos que de verdad compusieron cada uno de los elegíacos griegos? La duda puede extenderse a bastantes de los nombres del elenco, aunque está más justificada en determinados casos. El principal problema no es si tal o cual fragmento es de este autor o del otro, sino que estriba en esa manipulación que acabo de mencionar, que proviene de un período en que estas composiciones se transmiten sobre todo oralmente, pero cuyo resultado queda definitivamente fijado en el texto escrito que hemos recibido.

De alguna forma una introducción general a los elegíacos acaba siendo un reconocimiento de que es más práctico hacerse una idea de la elegía griega apreciando la obra de cada uno de sus representantes. Por tanto, para una breve ampliación de los aspectos que acabo de tratar y para una mejor comprensión de la razón de ser de estos poemas, remito a las introducciones a cada autor y animo a una lectura de los fragmentos conservados con la atención puesta no solo en la propia experiencia estética de la misma, sino también en el contexto histórico y social de cada uno de ellos.

NOTA SOBRE LA PRESENTE TRADUCCIÓN

Salvo indicación en sentido contrario, sigo para los elegíacos la edición de Bruno Gentili y Carlo Prato (*Poetae elegiaci. Testimonia et fragmenta*, I. Leipzig 1979, II. Leipzig 1985), a la que corresponden no solo el texto griego seguido (salvo discrepancia expresa), sino también la numeración de testimonios y fragmentos. No obstante, he tenido siempre a la vista las otras ediciones al uso, especialmente las de West (1998^2) y de Gerber (1999); como ocurría con el volumen de los *Yambógrafos* de este editor, además de la sensatez de sus opciones, quiero destacar la gran calidad de su traducción al inglés.

Los textos traducidos corresponden a Arquíloco, Calino, Tirteo, Mimnermo, Solón, Teognis, Asio, Focílides, Demódoco, Simónides, Jenófanes, Jon de Quíos, Dionisio

Calco y Critias. De Arquíloco y de Simónides solo se traducen los fragmentos elegíacos publicados después de las traducciones del resto de su obra aparecidas en esta colección, a las que se remite en su lugar. No se incluyen los autores elegíacos de los que no conservamos ningún fragmento fiable (o simplemente ninguno) ni los *fragmenta elegiaca adespota*. Tampoco se incluye elegía posterior al siglo IV a.C. Por ejemplo, con respecto a la edición de Gentili-Prato, se observará que no incluyo a ninguno de los poetas que la tradición sitúa en un nivel semilegendario o como referentes arcaicos, pero de los que no nos ha llegado elegía alguna (Olimpo, Clonas, Polimnesto, Equémbroto, Sácadas); tampoco aparecen los tiranos y personajes diversos, representantes de la sabiduría arcaica, a los que se atribuían composiciones tampoco conservadas, como Periandro, Pítaco, Biante, Quilón. No se han incluido tampoco las atribuciones elegíacas a trágicos como Esquilo o Sófocles ni, como ya he dicho, de aquellos que ya se adentran en el siglo IV, como Sófocles *iunior,* Antímaco o, incluso, Aristóteles.

En cualquier caso, el lector puede estar seguro de que tiene ante sí los textos más representativos de la poesía elegíaca de la Grecia arcaica y clásica, referente y fundamento de las composiciones similares de épocas posteriores, a través de Roma, y modelo siempre vigente de creatividad poética. Es un conjunto que posee el doble atractivo de sus cualidades poéticas y de ser una ventana a la historia y a la sociedad de la Antigua Grecia; lo que equivale a decir, una ventana abierta a nuestra identidad cultural.

---

1 Sobre la relación épica-elegía exhortativa, *vid.* LATACZ (1977). En lo formal, hago observar que, frente a la postura tradicional que ve en el pentámetro (y, por tanto, en el dístico) una creación secundaria a la del hexámetro, se ha defendido desde hace ya unos años la posibilidad de que el hexámetro sea un verso largo creado sobre unidades menores (como demostraría el juego de pausas o cesuras) que siempre habían existido en los diversos tipos de poesía lírica. En cualquier caso, la concurrencia competitiva de la composición en hexámetros frente al uso del dístico elegíaco es antigua y se aprecia también en el epigrama.

2 Problema bien analizado por FOWLER (1987).

3 —∪∪ —∪∪ —∪∪ —∪∪ —∪∪— —
— ∪∪ —∪∪— —∪∪ —∪∪ —
donde — ∪∪ (el dáctilo) puede aparecer sustituido por — — (el anapesto).

4 Entiéndase «fundamentalmente dactílico». Como se ha explicado en la nota precedente, podemos encontrar el metro — —, que es un «anapesto».

5 Un caso particular es el de la *Lide* de ANTÍMACO DE COLOFÓN, que abarcaba dos libres.

6 «Single stanzas of five couplets»: (2005a, 2005b, 2006, 2008). En principio patentes en TIRTEO, SOLÓN y *corpus theognideum.*

7 De ahí la falsa etimología ἒ ἒ λέγειν. La relación con el término armenio *elegn* no parece clara.

8 Escolio a 368a; recordado por SIDER (2006), 338, en relación con la cuestión de la elegía «histórica».

9 10, 7, 4-6.

10 Los estados custodios del santuario, encabezados a la sazón por Tesalia.

11 BOWIE (1986).

12 GENTILI (1968).

13 WEST (1974), págs. 10-13.

14 Remito a las discusiones en la copiosa bibliografía ya existente sobre dichos hallazgos, recogida en la *Bibliografía* del presente volumen.

15 VETTA (1992), pág. 187.

16 REITZENSTEIN (1893).

17 Hay una buena descripción de sus contenidos en WEST (1974), 18 ss.

18 SIDER (2006).

19 Testimonios 1-9 GENTILI-PRATO.

20 GENTILI-PRATO, T. 10 y ss.

21 FOWLER (1987).

22 Véase la introducción al volumen de *Yambógrafos*.

23 Utilizado para «aconsejar» y persuadir a realizar algo o desistir de ello.

24 Lógicamente más fácil de percibir en TIRTEO que en los escasos fragmentos de CALINO.

25 ANACREONTE DE TEOS (Jonia, siglo VI a. C.). Sus fragmentos están traducidos en el volumen de F. RODRÍGUEZ ADRADOS, *Lírica griega arcaica: poemas corales y monódicos (700-300 a. C.)*. El poema aludido es el nº 2 de sus elegías. «No me gusta aquel que, mientras bebe vino junto al cratero lleno, / habla de disputas y de guerra, que llorar nos hacen, / sino aquel que, mientras entremezcla los espléndidos dones de las Musas y Afrodita,/ recuerda la amable alegría festiva» (la traducción es mía).

26 Para la «reperformance» ver nota de FARAONE (2008), 93-113, con otras referencias.

27 LARDINOIS (2006).

BIBLIOGRAFÍA

La presente bibliografía, que está muy lejos de pretender ser exhaustiva, es en parte complementaria de la incluida en el volumen de *Yambógrafos arcaicos*[1] en esta misma colección. Por ello, no se repiten ahora, en general (con la excepción de alguna edición y algún trabajo aislado), las obras allí citadas.

I. BIBLIOGRAFÍA GENERAL

I. EDICIONES

M. CAVALLI, *Lirici greci. Poeti elegiaci,* Milán, 1992.
J. DEFRADAS, *Les élégiaques Grecs,* París, 1962.
B. GENTILI y C. PRATO, *Poetae elegiaci. Testimonia et fragmenta,* I Leipzig, 1979, II Leipzig, 1985.
D. E. GERBER, *Greek Elegiac Poetry,* Harvard, 1999.
J. A. HARTUNG, *Die griechischen elegiker,* I. *Die Elegiker bis auf Alexander's Zeit,* Leipzig, 1859.
T. HUDSON-WILLIAMS, *Early Greek Elegy. The Elegiac Fragments of Callinus, Archilochus, Mimnermus, Tyrtaeus, Solon, Xenophanes and Others,* Cardiff – Londres, 1926.
F. RODRÍGUEZ ADRADOS, *Líricos griegos. Elegíacos y yambógrafos arcaicos,* Madrid, C.S.I.C., 1981².
B. SNELL, Z. FRANYÓ y H. MAEHLER, *Frügriechische Lyriker.* I *Die Frühen Elegiker*, Berlín, 1971.
M. L. WEST, *Iambi et Elegi Graeci ante Alexandrum cantata*, Oxford, 1998².

2. ESTUDIOS

A. W. H. ADKINS, *Poetic Craft in the Early Greek Elegists,* Chicago, 1985.
H. L. AHRENS, «Meletemata critica in elegiacos Graecorum poetas», *Zeitschr. f. Alterthumswiss.* 8 (1841), 518-527.
A. ALONI y A. IANNUCCI, *L'elegia greca e l'epigramma dalle origini al V secolo (con un'appendice sulla «nuova» elegia di Archiloco),* Florencia, 2007.
K. BARTOL, «Literarische Quellen der Antike und das Problem des Vortragen der frühgriechische Elegie», *Eos* 75 (1987), 261-278.
H. F. BAUZÁ, «Grecia y el género elegíaco», *Argos* 5 (1981), 25-34.

O. BECKER, *Das Bild des Weges und verwandte Vorstellungen im frühgriechischen Denken,* Berlín *(Hermes-Einzelschriften* 4), 1937.
K. BIELOHLAWEK, «Gastmahls und Symposionslehren bei griechischen Dichtern», *Wiener Studien* 58 (1940), 11-30.
F. BOSSI, *Studi sul Margite,* Ferrara, 1986.
E. BOWIE, «Miles ludens? The Problem of Martial Exhortation in Early Greek Elegy», en O. Murray (ed.), *Sympotica,* Oxford, 1990, 221-229.
—, «Early Greek Elegy, Symposium and Public Festival», *JHS* 106 (1986), 13-35.
C. M. BOWRA, *Early Greek Elegists,* Cambridge, 1960[2] (Londres, 1938).
M. BRIOSO SÁNCHEZ, «Sobre el hexámetro de la elegía y el epigrama griegos», *Habis 9* (1978), 49-76.
A. R. BURN, *The Lyric Age of Greece,* Londres, 1961.
G. BURZACCHINI, *Lirica Greca,* en U. Mattioli (ed.), *Senectus. La vecchiaia nel mondo classico,* vol. I - *Grecia,* Bolonia, Pàtron, 1995.
C. CALAME, «Réflexions sur les genres littéraires en Grèce archaïque», *Quad. Urb. di Cult. Class.* 17 (1974), 113-128.
D. A. CAMPBELL, «Flutes and Elegiac Couplets», *Journ. of Hell. Stud.* 84 (1964), 63-68.
M. CANNATÀ FERA, «A proposito di arte allusive negli elegiaci arcaici», *Quad. Urb. di Cult. Class.* n. s. 32 (1989), 121-124.
J. CARRIÈRE, «Aspects de la poésie élégiaque grecque aux VII[e] et VI[e] siècles», *Actes du VIIe Congrès de la FIEC* I, Budapest, 1984, 183-186.
O. CRUSIUS, «Elegie», *RE* vol. 2 (1905), cols. 2260-2274.
C. M. DAWSON, «Σπουδαιογέλοιον. Random Thoughts on Ocasional Poems», *Yale Class. Stud.* 19 (1966), 39-76.
K. DIETEL, *Das Gleichnis in der frügriechischen Lyrik*, Diss. Múnich, 1939.
Z. DI TILLIO, «Confronti formulari e lessicali tra le iscrizioni esametriche ed elegiache dal VII al V sec. a.C. e l'epos arcaico: I Iscrizioni sepolcrali», *Quad. Urb. di Cult. Class.* 7 (1969), 45-73.
C. A. FARAONE, «Exhortation and Meditation: Alternating Stanzas as a Structural Device in Early Greek Elegy», *CP* 100 (2005a), 317-336.
—, «Catalogues, Priamels, and Stanzaic Structure in Early Greek Elegy», *TAPhA* 135 (2005b), 249-265.
—, *The Stanzaic Architecture of Early Greek Elegy*, Oxford University Press, 2008.
R. L. FOWLER, *The Nature of Early Greek Lyric: Three Preliminary Studies*, University of Toronto Press, 1987.
E. GARCÍA NOVO, «El dístico elegíaco arcaico: nueva definición de su estructura a nivel de "Vers"», *Cuad. Fil. Clás. (egi)* 10 (2000), 9-18.
B. GENTILI, «Epigramma ed elegia», *L'épigramme grecque,* (Entrétiens sur l'Antiquité Classique XIV), Vandoeuvres-Ginebra, 1968, 37-90.
D. E. GERBER (ed.), *A Companion to the Greek Lyric Poets*, Leiden/Nueva York/Londres/Colonia, 1997.

G. GIANGRANDE, «Sympotic Literature and Epigram», en *L'épigramme grecque*, (Entrétiens sur l'Antiquité Classique XIV), Vandoeuvres-Ginebra, 1968, 91-174.

P. GIANNINI, «Espressioni formulari nell'elegia greca arcaica», *Quad. Urb. di Cult. Class.* 16 (1973), 7-78.

A. E. HARVEY, «The Classification of Greek Lyric Poetry», *Class. Quart.* 49 (1955), 157-175.

E. L. HIGHBARGER, «The World of the Greek Elegiac Poets», *Class. Bull.* 15 (1939), 38-39.

G. LAMBIN, «Ελεγος and ἐλεγεῖον», *Rev. de Phil.* 62 (1988), 69-77.

J. LATACZ, *Kampfparänese, Kampfdarstellung und Kampfwirklichkeit in der Ilias, bei Kallinos und Tyrtaios,* Múnich, 1977.

B. LAVAGNINI, *Da Mimnermo a Callimaco,* Turín, 1950.

G. LUCK, «Der Mensch in der frügriechischen Elegie», *Gnomosyne. Menschliches Denken und Handeln in der frühgriechischen Literatur. Festschrift für Walter Marg zum 70. Geburtstag,* Múnich, 1981, 167-176.

J. MARTIN, *Symposion. Geschichte einer literarischer Form,* Paderborn, 1931.

J. MESK, *Satz und Vers im elegischen Distichon der Griechen,* Brünn, 1900.

C. MIRALLES, «La renovación de la elegía en la época clásica», *Bol. Inst. Est. Hel.* 5 (1971), 13-31 (=MIRALLES 2004, 21-41).

—, *Studies on Elegy and Iambus,* Ámsterdam, Hakkert, 2004.

I. MUÑOZ VALLE, «Tirteo y Solón», *Estudios Clásicos* 16 (1972), 33-50.

C. W. MÜLLER, «Der schöner Tod des Polisburgers oder "Ehrenvoll ist es für das Vaterland zu sterben"», *Gymnasium* 96 (1989), 317-340.

G. NAGY, «On the Symbolism of Apportioning Meat in Archaic Greek elegiac Poetry», *L'Uomo* 9 (1985), 45-52.

G. PFOHL (ed.), *Die griechische Elegie,* Darmstadt, 1972.

A. J. PODLECKI, *The Early Greek Poets and their Times,* Vancouver, 1984.

R. REITZENSTEIN, *Epigramm und Skolion. Ein Beitrag zur geschichte der Alexandrinischen Dichtung,* Giessen 1893, reimpr. Hildesheim/Nueva York, G. Olms, 1970.

E. RÖMISCH, *Studien zur älteren griechischen Elegie,* Fráncfort, 1933.

TH. G. ROSENMEYER, «Elegiacs and Elegos», *Calif. Stud. in Class. Ant.* 1 (1969), 217-231.

W. RÖSLER, *Dichter und Gruppe,* Múnich, 1980.

P. STEINMETZ, «Das Erwachen des geshichtlichen Bewusstseins in der Polis», *Politeia und Res Publica. Beiträge zum Verstädnis von Politik, Recht und staat in der Antike dem Andenken Rudolf Starks·gewidmet,* Wiesbaden, 1969, 52-78.

E. SUÁREZ DE LA TORRE, «Diversidad de lo popular en la poesía griega arcaica (de Arquíloco a Simónides)», *Classica* 17/18 (2004/2005), 73-98.

O. TSAGARAKIS, *Self-Expression in Early Greek Lyric: Elegiac and Iambic Poetry,* Wiesbaden, Steiner, 1977.

J. VARA DONADO, «Melos y elegía», *Emerita* 40 (1972), 433-451.

M. VETTA, «Il simposio, la monodia e il giambo», en G. Cambiani, L. Canfora, D. Lanza (eds.), *Lo spazio letterario della Grecia antica,* Roma, vol. I, 1992, 177-218.

P. WALTZ, «La poésie morale en Grèce: l'élégie», *Rev. Ét. Anc.* 11 (1909), 216-232.

O. VON WEBER, *Die Beziehungen zwischen Homer und den älteren griechischen Lyrikern,* Diss. Bonn, 1955.

M. L. WEST, *Studies in Greek Elegy and Iambus,* Berlín/Nueva York, De Gruyter, 1974.

II. EL «NUEVO» ARQUÍLOCO

A. ALONI, *L'elegia greca e l'epigramma dalle origini al V secolo. Con un'appendice sulla «nuova» elegia di Archiloco,* Florencia, Edumond LeMonnier, 2007.

E. T. E. BARKER y J. P. CHRISTENSEN, «Flight Club: The New Archilochus Fragment and its Resonance with Homeric Epic», *MD* 57 (2006) 10-41.

H. BERNSDORFF, «Halbgötter auf der Flucht –zu P. Oxy 4708 (Archilochos?)», *ZPE* 158 (2006) 1-7.

D. BOEDEKER y D. SIDER, *The New Simonides. Contexts of Praise and Desire,* Oxford, University Press, 2001.

G. B. D'ALESSIO, «Note al nuovo Archiloco (Poxy LXIX 4708)», *ZPE* 156 (2006) 19-22.

N. GONIS y D. OBBINK ET AL. (eds.), *The Oxyrhynchus Papyri* vol. LXIX, Londres, 2005, n.° 4708, 18-42.

W. B. HENRY, «An Archilochus' Papyrus?», *ZPE* 121 (1998) 94.

—, «Archilochus, P. Oxy. 4708 fr. 1.18-21», *ZPE* 157 (2006) 14.

W. LUPPE, «Zum neuen Archilochos», *ZPE* 155 (2006) 1-4.

A. NICOLOSI, «Nuove scoperte. Recuperi di lirica greca arcaica da papiri», *A&R* n.s. 50 (2005) 80-94 (Arquíloco, 80-87).

—, *Ipponatte,* Epodi di Strasburgo. *Archiloco,* Epodi di colonia *(con un'appendice su* P. Oxy. *LXIX 4708),* Bolonia, Patron, 2007.

D. OBBINK, «A New Archilochus Poem», *ZPE* 156 (2006) 1-9.

Th. SCHWERTFEGER, «Der Schild des Archilochos», *Chiron* 12 (1982) 253-280.

E. SUÁREZ DE LA TORRE, «Nunca te resistas a los dioses y sus designios: Reflexiones sobre la "nueva" elegía de Arquíloco», *Bandue* 3 (2009) 263-269.

—, «Arquíloco elegíaco y el mito de Télefo», *Actas del XII Español de Estudios Clásicos,* Valencia, 22-27 de octubre de 2007, Madrid, 2010, vol. II, 701-708.

M. L. WEST, «Archilochus and Telephos», *ZPE* 156 (2006) 11-17.

III. CALINO

A. W. H. ADKINS, «Callinus 1 and Tyrtaeus 10 as Poetry», *Harv. St. in Class. Ph.* 81 (1977), 59-97.
D. ARNOULD, *Guerre et paix de Callinos à Pindare,* Nueva York, 1981.
V. FRANK, *Callinus sive qaestionis de origine carminis elegiaci tractatio critica. Accedunt Tyrtaei reliquiae cum proemio et critica adnotatione,* Alton-Leipzig, Hammerich, 1816.
U. COZZOLI, *I Cimmeri,* Roma, 1968.
P. GIANNINI, «Echi di Callino e Tirteo in Senofonte e Dionigi d'Alicarnasso», *Studi in onore di Dinu Adamestanu,* Galatina, 1983, 145-151.
G. F. GIANOTTI, «Alla ricerca di un poeta: Callino di Efeso», *Studi in onore di Anthos Ardizzoni,* Roma, 1978, 405-430.
T. KRISCHER, «Die Elegie des Kallinos», *Hermes* 107 (1979), 385-389.
J. LATACZ, *Kampfparänese, Kampfdarstellung und Kampfwirklichkeit in der Ilias, bei Kallinos und Tyrtaios,* Múnich, 1977.
R. LEIMBACH, «Kallinos und die Polis», *Hermes* 106 (1978), 265-279.
I.N. PERYSINAKIS, «Callinus Fr. 1 W.: Warrior's Alternatives», *Dodone (philol.)* 25 (1996), 63-67.
J. A. SCOTT, «The Callinus of Pausanias IX 9.5», *Class. Phil.* 17 (1922), 358-360.
W. SPOERRI, «zu Kallinos Frg. 1 D^3.», *Studi classici in onore di Q. Cataudella* I, Catania, 1972, 59-83.
G. TEDESCHI, «L'elegia parenetico-guerriera e il simposio: a proposito del fr. 1 W. di Callino», *Riv. di St. Class.* 26 (1978), 203-209.
W. J. VERDENIUS, «Callinus fr. 1. A Commentary», *Mnemosyne* 25 (1972), 1-8.

IV. TIRTEO

(A) EDICIONES

A. MONTI, *Tirteo, elegie. Studio critico e testo con rapporti omerici,* Turín, 1910.
C. PRATO, *Tyrtaeus,* Roma, 1968.

(B) ESTUDIOS

A. ANDREWES, «Eunomia», *Class. Quart.* 32 (1938), 89-102.
A. BARIGAZZI, «Contributo al vero Tirteo», *Par. del pass.* 6 (1951), 102-115.
A. BLUMENTHAL, «Zur "lykurgischen" Retar», *Hermes* 77 (1942), 103-104.
P. CARTLEDGE, *Sparta and Lakonia. A Regional History 1300-362 BC,* Londres, 1976.

K. M. T. CHRIMES, *Ancient Sparta,* Mánchester, 1952[2].
W. CLEMM, «Oraculum Pythium», *Rhein. Mus.* 27 (1872), 478.
C. DEL GRANDE, «Tirteo, elegia 9 Diehl», *en Filología minore,* Milán – Nápoles 1956, 53-70, 333-335.
E. DES PLACES, «Platon et Tyrtée», *Rev. des ét. Grecq.* 55 (1942), 14-24.
J. A. FERNÁNDEZ DELGADO, «El yambo 36 W. de Solón: la poesía al poder», en J. A. LÓPEZ FÉREZ (ed.), *Desde los poemas homéricos hasta la prosa griega del siglo IV d. C. Veintiséis estudios filológicos,* Madrid, 1999, 19-44.
G. F. GIANOTTI, «Note sulla Rhetra di Licurgo», *Riv. di Filol. Class.* 99 (1971), 430-434.
A. GERCKE, «Der neue Tyrtaios», *Hermes* 56 (1921), 346-354.
M. GIGANTE, «Tyrtaeus poeta non felix», *Riv. di Filol. Class.* 89 (1961), 234-238.
N. G. L. HAMMOND, «The Lycurgean Reform at Sparta», *Journ. of Hell. St.* 70 (1950), 42-64.
R. HARDER, «Die geschichtliche Stellung des Tyrtaios», *Kleine Schriften,* Múnich, 1960, 180-202.
U. HÖLSCHER, «Tyrtaios über die Eunomie», *Studien zue alten geschichte S. Lauffer zum 70. Geburtstag am 4 August 1981 dargebracht von Freunden, Kollegen und Schülern»,* II, Roma, 1986, 413-420.
H. HOMMEL, «Dulce et decorum», *Rein. Mus.* 111 (1968), 219-252.
G. L. HUXLEY, *Early Sparta,* Londres, 1962.
W. JAEGER, «Tyrtaios über die wahre ἀρετή», «Sitzungsber. der Preuss. Akad.» (1932), 537-568 (= *Scripta Minora* II, Roma, 1960, 75-112).
P. JANNI, *La cultura di Sparta arcaica,* Ricerche I, Roma, 1965; Ricerche II, Roma, 1970.
F. KIECHLE, *Messenische Studien,* Kallmünz, 1959.
L. KOENEN, «Bemerkungen zum Tyrtaiosfragment 1», *Rhein. Mus.* 96 (1953), 187-189.
H. KRONASER, «Beobachtungen zu Tyrtaios», *Wien. St.* 57 (1939), 15-22.
E. LÉVY, «La grande *Rhètra», Ktèma* 2 (1977), 85-103.
G. LIBERMAN, «Plutarque et la "grande rhètra"», *Ahtenaeum* 85 (1997), 204-207.
S. LINK, «Eunomie in Schoss der Rhetra? Zum Verhältnis von Tyrt. frgm. 14 W und Plut. Lyk. 6.2 und 8», *GFA* (2003), 141-150.
N. LORAUX, «La "belle mort" spartiate», *Ktèma* 2 (1977), 105-120.
A. LUTHER, M MEIER y L.THOMMEN (eds.), *Das frühe Sparta,* Munich, Steiner, 2006.
E. MAIER, «Tyrtaios. Eine Untersuchung über die Echtheit seiner Dichtungen», *Jahresber. des Gymn. am fürstbisch. Knabensem. in Graz* (1947), 3-28.
I. MALKIN, *Myth and Territory in the Spartan Mediterranean,* Cambridge, 1994.
M. MEIER, *Aristokraten und Damoden: Untersuchungen zur inneren Entwicklung Spartas im 7. Jahrhundert v. Chr. und zur politischen Funktion der Dichtung des Tyrtaios,* Stuttgart, 1998.
M. MEIER, «Tyrtaios fr. 1[B] G/P bzw. Fr. °14 G/P (= fr. 4 W) und die grosse Rhetra –

kein Zusammenhang?», *Gött. Forum für Altertumswiss.* 5 (2002) 65-87.
P. MOURLON BEERNAERT, «Tyrtée devant la mort», *Ét. Class.* 29 (1961), 391-399.
D. MUSTI, «Regole politiche a Sparta: Tirteo e la Grande Rhetra», *RFIC* 124 (1996), 257-281.
R. NIERHAUS, «Eine frühgriechische Kampfform», *JDAI* 53 (1938), 90-113.
D. Ogden, «Crooked Spech: the Genesis of the Spartan Rhetra», *Journ. of Hell. St.* 114 (1994), 85-102.
L. POLACCO, «Tirteo», *AIV* 105 (1946/1947), 1-20.
C. PRATO, «L'arte di Tirteo», en E. DEGANI (ed.), *Poeti greci giambici ed elegiaci*, Milán, 1977, 129-135.
F. RODRÍGUEZ ADRADOS, «Sobre la retra de Licurgo, con una nueva conjetura», *Emerita* 22 (1954), 271-277.
F. ROSSI, «Studi su Tirteo», *AIV* 112 (1953/1954), 369-437.
J. SÁNCHEZ LASSO DE LA VEGA, «El guerrero tirteico», *Emerita* 30 (1962), 9-57.
E. SCHWARTZ, «Tyrtaeos», *Hermes* 34 (1899), 428-468.
E. R. SCHWINGE, «Tyrtaios über seine Dichtung (Fr. 9 G.-P = 12 W.)», *Hermes* 125 (1997), 387-395.
H. J. SHEY, «Tyrtaeus and the Art of Propaganda», *Arethusa* 9 (1976), 5-28.
B. SNELL, *Tyrtaios und die Sprache des Epos,* Gotinga, 1969.
P. STEINMETZ, «Das Erwachen des geschichtlichen Bewusstseins in der Polis», en ID. (ed.), *Politeia und Respublica. Beiträge zum Verständnis von Politik, Recht und Staat in der Antike,* Suttgart, 1969, 52-78.
C. M. STIBBE, «De relatie tussen Sparta en Delphi in de zevende eeuw, speciaal met het oog op de dichters Tyrtaios, Terpandros en Thaletas», *Hermeneus* 39 (1968), 110-120.
F. STOESSL, «Leben und dichtung im Sparta des siebenten Jahrhunderts», *Eumusia. Festg. für E. Howald,* Erlenbach-Zúrich, 1947, 92-114.
G. TARDITI, «Parenesi e areté nel corpus tirtaico», *Riv. Di fil e istr. Class.* 90 (1982), 257-276.
—, «Tirteo: momenti di una campagna di guerra», *Aevum* 57 (1983), 3-13.
T. A. TARKOW, «Tyrtaeus, 9D.: The Role of Poetry in the New Sparta», *Ant. Class.* 52 (1983), 48-69.
L. THOMMEN, *Lakedaimonion Politeia,* Stuttgart, Steiner, 1996.
—, *Sparta. Verfassungs und Sozialgeschichte einer griechischen Polis,* Weimar, Metzler, 2003.
M. TREU, «Der Schlusssatz der Grossen Rhetra», *Hermes* 76 (1941), 22-42.
A. G. TSOPANAKIS, *La Rhètre de Lycurgue. L'annexe – Tyrtée,* Tesalónica, 1954.
H. VAN WEES, «Tyrtaeus' *Eunomia:* Nothing to Do with the Great Rhetra», en ST. HODKINSON/A. POWELL (EDS.), *Sparta. New Perspectives,* Londres, 1999, 1-41.
H. VAN WEES, «Gute Ordnung ohne Grosse Rhetra – Noch einmal zu Tyrtaios' *Eunomia», Gött. Forum für Altertumswiss.* 5 (2002) 89-103.
W. J. VERDENIUS, «Tyrtaeus Fr. 4-5, 6-7», *Hermeneus* 39 (1967/1968), 121-127.

—, «Tyrtaeus 6-7 D. A Commentary», *Mnemosyne* 22 (1969), 337-355.
J.-P. VERNANT, «La belle mort et le cadaver outrage», en *La mort, les morts dans les sociétés anciennes,* Cambridge – París, 1982, 45-76.
H. T. WADE-GERY, «The Spartan Rhetra in Plutarch, *Lycurgus* VI», *Class. Quart.* 36 (1943), 62-72 (= *Essays in Greek History*, Oxford, 1958, 37-85).
H. T. WADE-GERY, «The Eunomia of Tyrtaios», *Class. Quart.* 37 (1944), 1-9.
K. W. WELWEL, «Die spartanische Phylenordnung im Spiegel der grossen Rhetra und des Tyrtaios», *Gymnasium* 86 (1979), 178-196.
M. L. WEST, «The Berlin Tyrtaeus», *Zeitschr. für Papyr. und Epigr.* 1 (1967), 173-182.

V. MIMNERMO

(A) EDICIONES

A. ALLEN, *The Fragments of Mimnermus. Text and Commentary,* Suttgart, 1993.
N. BACH, *Mimnermi Colophonii carminum quae supersunt*, Leipzig, 1826.
S. SZÁDECZKY-KARDOSS, *Testimonia de Mimnermi vita et carminibus,* Szeged, 1959.

(B) ESTUDIOS

A. ALLEN, «Mimnermus and Athena», *Maia* 33 (1981), 207-208.
D. BABUT, «Sémonide et Mimnerme», *Rev. des Ét. Grecq.* 84 (1971), 17-43.
G. BROCCIA, «Mimnermo», en *Tradizione ed esegesi. Studi su Hesiodo e sulla lirica greca arcaica,* Brescia, 1969, 93-106.
—, «Il voto di Mimnermo», *Ricerche di filologia greco-latina,* Roma, 1959, 27-31 y 59-60.
V. DE MARCO, «Studi intorno a Mimnermo», *RIL* 73 (1939/1940), 311-350.
F. DELLA CORTE, «La Nannò di Mimnermo», *Atti della R. Acc. Ligure di Scienze e Lett.* 3 (1943), 1-11 (= *Opuscula* I, Génova, 1971, 11-21).
F. DELLA CORTE ET ALII, «Mimnermo», *Maia* 17 (1965), 366-387 (= *Opuscula* I, Génova, 1971, 23-44).
A. DIHLE, «Zur Datierung des Mimnermos», *Hermes* 90 (1962), 257-275 (= PFOHL, 1972, 177-204.
P. DRÄGER, «Ein Mimnermos-Fragment bei Strabon (11/11a W, 10G-P, 11A)», *Mnemosyne* Ser. 4, 49 (1996), 30-45.
A. ESTEBAN SANTOS, «Estructura y estilo en los fragmentos de Mimnermo sobre la vejez», *Est. Clás.* 27 (1985), 21-32.
—, «El dos, el tres y el círculo, la forma y el contenido, la obra y la naturaleza (estudio comparativo de *h.Ven*., Hes. *Sc*., *Batr*., Mimn. frs. 1-6 D., E *Tr.* y Pl. *Phdr*.)»,

Cuad. de Filol. Clás. (egi) 6 (1996), 37-75.
T. M. FALKNER, *The Poetics of Old Age in Greek Epic, Lyric, and Tragedy,* Norman, 1995.
A. GARZYA, «Ancora sulla μεγάλη γυνή di Mimnermo», *Emerita* 21 (1953), 113-115.
D. E. GERBER, «Mimnermus, Fragment 2.4-5», *Gr. Rom. and Byz. St.* 16 (1975), 263-268.
P. GIANNINI, «La giovinezza ignara del bene e del male: Mimnermo 2 D., 2 West, vv. 4-5», *Quad. Urb. di Cult. Class.* 25 (1977), 23-27.
M. GRIFFITH, «Man and the Leaves: A Study of Mimnermus fr. 2», *Calif. St. in Class. Phil.* 8 (1976), 73-88.
W. KLINGER, «Un fragment de l'élégie guerrière de Mimnerme. Son importance et l'époque où elle fut composée», *Bull. de l'Acad. Polonaise de Cracovie* (1930), 78-83.
B. LAVAGNINI, *Da Mimnermo a Callimaco,* Turín, 1950.
P. MAAS, «Mimnermos», *en RE* XV (1932), cols. 1725 ss.
J. MÉNDEZ DOSUNA, «Una lectura menos negativa de Mimnermo, fr. 2.4-5 *IEG2», Homenaje a C. Codoñer,* 595-605.
K. J. MCKAY, «Mimnermus Fr. 13, 9ff. Diehl (Fr. 14 West)», *Hermes* 103 (1975), 373.
C. MIRALLES, «La poesia di Mimnermo», *Lexis* 1 (1988) 35-52 (recogido en MIRALLES 2004, 4-20).
C. W. MÜLLER, «Die antike Buchausgabe des Mimnermos», *Rhein. Mus.* 131 (1988), 197-211.
G. PASQUALI, «Mimnermo», *St. It. di Fil. Class.* 3 (1923), 293-303.
M. PUELMA, «Die Vorbilder der Elegiendichtung in Alexandrien und Rom», *Mus. Helv.* 11 (1954), 101-116.
M. PATOCCHI, «A proposito della patria di Mimnermo», *Quad. Urb. di Cult Class.* n. s. 15 (1983), 75-82.
L. POLACCO, «Mimnermo», *AIV* 105 (1946/1947), 21-41.
M. SANZ MORALES, «La cronología de Mimnermo», *Eikasmos* 11 (2000), 29-52.
S. R. SLINGS, *Speech and Ideology. Two hermeneutical issues in early Greek lyric, with special reference to Mimnermus,* Ámsterdam, 2000.
R. SCHMIEL, «Youth and Age: Mimnermus 1 and 2», *Riv. Fil. Istr. Class.* 102 (1974), 283-289.
V. STEFFEN, «De Mimnermi *Smyrneide»,* en *Quaestiones Lyricae* I, Poznán, 1955, 5-21 (= *Scripta minora selecta,* I, Wroclaw, 1973, 60-75).
E. SUÁREZ DE LA TORRE, «El viaje nocturno del Sol y la *Nanno* de Mimnermo», *Est. Clás.* 27 (1985), 5-20.
S. SZÁDECZKY-KARDOSS, «Ein ausser Acht gelassenes Mimnermos-Testimonium und –Fragment», *A. Ant. Hung.* 7 (1959), 297-300.
—, «Nova testimonia de carminibus Mimnermi», *A. Ant. Hung.* 10 (1962), 247.
—, «Schrieb Mimnermos Iamben?», *Miscellanea Critica* 1, Leipzig, 1964, 268-280.

—, «Mimnermos», *RE* Suppl.-Band XI (1968), cols. 938 ss.
A. VENERI, «Ancora su Mimnermo, fr. 13, 9 ss. Diehl (14 West)», *Quad. Urb. di Cult. Class.* 22 (1976), 23.

VI. SOLÓN

(A) EDICIONES

H. MILTNER, *Solon, Fragmente. Griechisch und deutsch,* Zúrich, 1955.
CH. MÜLKE, *Solons politische Elegie und Iamben (Fr. 1-13, 23-37 West),* München, Saur, 2002.
E. PREIME, *Solon: Dichtungen. Sämtliche Fragmente. Im Versmass des Urtextes ins Deutsche übertragen,* Múnich, 1945.

(B) ESTUDIOS

R. Mª. AGUILAR FERNÁNDEZ, «Las citas de Solón en Plutarco», *Fortunatae* 2 (1991), 11-21.
A. W. ALLEN, «Solon's Prayer to the Muses», *Trans. of the Am. Phil. Assoc.* 80 (1949), 50-65.
K. ALT, «Solons Gebet zu den Musen», *Hermes* 107 (1979), 389-406.
J. A. ALMEIDA, *Justice as an Aspect of the Polis Idea in Solon's Political Poems. A Reading of the fragments in Light of the Reasearches in New Classical Archaeology,* Leiden, Brill, 2003.
J. H. BLOK y A.P.M.H. LARDINOIS (eds.), *Solon of Athens. New Historical and Philological Approaches,* Leiden/Boston, Brill, 2006.
K. BÜCHNER, «Solons Musengedicht», *Hermes* 87 (1959), 163-190.
E. CAVALLINI, «L'*elegia alle Muse* di Solone e I'*Inno a Zeus* di Cleante», *Riv. di Filol. e d'Istr. Class.* 117 (1989), 424-429.
A. DOMÍNGUEZ MONEDERO, *Solón de Atenas,* Barcelona, Crítica, 2001.
G. FERRARA, *La politica di Solone,* Nápoles, 1964.
—, «Solone e i capi del popolo», *Par. del pass.* 9 (1954), 334-344.
W. J. HENDERSON, «Oral elements in Solon's Poetry», en *Oral Tradition and Literacy: changing Visions of the World.* Selected Conference Papers, University of Natal, Durban (Julio 1985), Durban, 1986, 26-34.
E. GARCÍA NOVO, «Fuerza y justicia. Comentarios al fragmento 24 D de Solón», *Cuad. de Filol. Clás.* 16 (1979/1980), 199-213.
R. HAMILTON, «Solon 13.74ff (West)», *GRBS* 18, 1977, 185-188.
W. J. HENDERSON, «The Nature and Function of Solon's Poetry: Fr. 3 Diehl, 4 West», *Acta Classica* 25, 1982, 21-33.

E. IRWIN, *Solon and Early Greek Poetry. The Poetics of Exhortation,* Cambridge, 2005.
—, «The Trangressive Elegy of Solon», en BLOK y LARDINOIS (2006), 36-78.
W. JAEGER, «Solons Eunomie», *Sitz. d. Preuß. Akad. d. Wiss.* (1926), 69-85 (reimpr. En: *Scripta Minora* 1, Roma, 1960, 315-337).
D. LEÂO, *Solon. Ética e Política,* Coimbra, Fundaçâo Calouste Gulbenkian, 2001.
J. LEWIS, *Solon the Thinker. Political Thought in Archaic Athens,* Londres, Duckworth, 2006.
I. M. LINFORTH, *Solon the Athenian,* Berkeley, 1919.
N. LORAUX, «Solon et la voix de l'écrit», en M. DETIENNE (coord.) *Les savoirs de l'écriture. En Grèce ancienne,* Lille, 1988, 95-129.
A. MADDALENA, «Solone. Dall'Elegia alle Muse ai Tetrametri a Foco»*, Riv. di Fil. e Istr. Class.* n.s. 20 (1942), 182-192.
M. MANFREDINI y L. PICCIRILLI, *Plutarco. La vita di Solone,* Milán, 1998^5.
B. MANUWALD, «2n Solons Gedankenwelt», *RhM* 132 (1989), 1-25.
A. MARTINA, *Solon. Testimonia veterum,* Roma, 1968
A. MASARACCHIA, «L'elegia alle Muse di Solone», *Maia* 8 (1956), 92-132.
—, *Solone,* Florencia, 1958.
M. MILLER, «The Herodotean Croesus», *Klio* 41, 1963, 58-94.
—, «The Accepted date for Solon. Precise, but wrong?», *Arethusa* 2, 1969, 62-86.
S. MONTIGLIO, «Wandering Philosophers in Classical Greece», *JHS* 120 (2000), 86-105.
H. MÜHLESTEIN, «Solon und Peisistratos und das homerische Ithaka», *St. Mic. ed Egeo-Anat.* 17 (1976), 137-155.
G. MÜLLER, «Das homerische Ate-Begriff und Solons Musenelegie», *Navicula Chiloniensis. Studia Philologica Felici Jacoby… oblata,* Leiden, 1956, 1-15.
W. NESTLE, «Odyssee-Interpretationen II», *Hermes* 77 (1942), 113-139.
M. NOUSSIA, «Solon's Symposium (Frs. 32-4 and 346 Gentili-Prato^2 = 38-40 and 41 West^2)», *CQ* 51.2, 2001, 353-359.
M. L. F. DE OLIVEIRA, «L'image de l'homme politique dans la Grèce ancienne d'après Solon», *Euphrosyne* n. s. 11 (1981/1982), 60-86.
G. PERROTTA, «L'elegia di Solone alle Muse», *Atene e Roma* n. s. 5 (1924), 251-260.
H.-D. REEKER, «Solons Reisen», *Antike und Abenland* 17, 1971, 96-104.
P. J. RHODES, *A Commentary on the Aristotelian Athenaion Politeia,* Oxford, 1981.
C. RODRÍGUEZ ALONSO, «El epíteto "homérico" en Solón», *Cuad. Filol. Clás.* 11 (1976), 503-521.
E. RUSCHENBUSCH, Σπουδαιογέλοιον. *Die Fragmente des solonischen Gesetzwerkes mit einer Text- und Überlieferungsgeschichte,* Wiesbaden, 1966.
E. STEHLE, «Solon's self-reflexive political persona and its audience», en Blok-Lardinois (2006).
E. SUÁREZ DE LA TORRE, «De la lírica al teatro (observaciones sobre la poesía de Estesícoro)», en A. RUIZ SOLA & BEGOÑA ORTEGA eds., *Teatro clásico y teatro*

europeo, Burgos 1993, 53-62.
—, «On some Linguistic Features of Solon's Laws», *Ploutarchos,* n. s. 1 (2003/2004), 97-106.
—, «La renovación del léxico poético de Solón y los niveles de lengua», en A. LÓPEZ EIRE ET ALII (eds.), *Registros lingüísticos en las lenguas clásicas,* Salamanca, Ediciones de la Universidad, 2004, 317-333.
G. TEDESCHI, «Solone e lo spazio della communicazione elegiaca», *Quad. Urb. di Cult. Class.* n. s. 10 (1982), 33-46.
H. VAN EFFENTERRE, «Solon et la terre d'Éleusis», *RIDA* ser. 3, 24 (1977), 91-130.
G. VLASTOS, «Solonian Justice», *CPh* 41 (1946), 65-83.
O. VOX, «Solone "nero". Aspetti della sagezza nella poesia solonica», *Quad. Stor.* 18 (1983), 305-321.
— *Solone autoritratto*, Padua, 1984.
K. ZIEGLER, «Solon als Mensch und Dichter», *NJA* 25 (1922), 193-205.

VII. TEOGNIS

(A) EDICIONES, TRADUCCIONES Y CONCORDANCIAS

E. CALDERÓN DORDA, *Teognis. Elegías (Libro I),* Madrid, Cátedra (Clásicos Linceo), 2010.
J. CARRIÈRE, *Théognis. Poèmes élégiaques,* París, 1975.
F. FERRARI, *Teognide. Elegie,* Milán, 1989.
A. GARZYA, *Teognide. Elegie,* Florencia, 1958.
E. HARRISON, *Studies in Theognis, together with a Text of the Fragments,* Cambridge, 1902.
T. HUDSON-WILLIAMS, *The Elegies of Theognis and other Elegies included in the Theognidean Sylloge,* Londres, 1910.
C. SCHRADER, *Concordantia Theognidea,* Hildesheim, G. Olms, 2002.
B. A. VAN GRONINGEN, *Théognis. Le premier livre, édité avec un commentaire,* Ámsterdam, 1966.
M. VETTA, *Theognis. Elegiarum liber secundus,* Roma, 1980.
D. YOUNG, *Theognis*, Leipzig, 1969, 1971².

(B) ESTUDIOS

E. L. BOWIE, *The Theognidea: A Step Towards a Collection of Fragments*?, en G.L. MOST (ed.), *Collecting Fragments – Fragmente sammeln,* Göttingen, 1997, 53-66.
R. BROCK y S. HODKINSON, *Alternatives to Athens. Varieties of Political Organization and Community in Ancient Greece,* Oxford, 2000.

J. CARRIÈRE, *Théognis de Mégare: Étude sur le recueil élégiaque attribué à ce poète,* París, 1948.

L. EDMUNDS, «The Seal of Theognis», en L. EDMUNDS & R.W. WALLACE, *Poet, Public, and Performance in Ancient Greece,* Baltimore/Londres, The Johns Hopkins University Press, 2000, 29-48.

TH. J. FIGUEIRA y G. NAGY (eds.), *Theognis of Megara: Poetry and the Polis,* Baltimore/Londres, The Johns Hopkins University Press, 1985.

A. FORD, «The Seal of Theognis: The Politics of Authorship in Archaic Greece», en FIGUEIRA – NAGY (1985), 82-95.

H. FRIIS JOHANSEN, «A Poem by Theognis (Thgn. 19-38)», *C&M* 42 (1991) 5-37.

—, «A Poem by Theognis, Part II.3. Dating Theognis, 19-38», *C&M* 44 (1993) 5-29.

—, «A Poem by Theognis 3, The Collection and the *corpus*», *C&M* 48 (1997) 9-23.

F. S. HASLER, *Untersuchungen zu Theognis (zur Gruppenbildung im 1. Theognisbuch),* Winterthur, 1959.

R. LANE FOX, «Theognis: An alternative to Democracy?», en BROCK-HODKINSON (2000), 35-51.

G. NAGY, «Theognis and Megara: A Poet's Vision of His City», en FIGUEIRA-NAGY, (1985), 22-81.

A. PERETTI, *Teognide nella tradizione gnomologica,* Pisa, 1953.

M. ROCCHI, *Kadmos e Harmonia. Un matrimonio problemático,* Roma, L'Erma di Bretschneider, 1989 *(Storia delle religioni* 6).

W. RÖSLER, «La raccolta di Teognide: "il più antico libro dimostrabilmente edito dall'autore stesso". Considerazioni su una tesi di Richard Reizenstein», en ROSCALLA, F. (ed.), *L'autore e l'opera: attribuzioni, appropiazioni, apocrifi nella Grecia antica* (Atti del convegno internazionale [Pavia 27-28 mayo 2005]), Pisa, Edizioni ETS 2006, 55-67.

H. SELLE, *Theognis und die Theognidea,* Berlín/Nueva York, De Gruyter, 2008.

H. VAN WEES, «Megara's Mafiosi: Timocracy and Violence in Theognis», en BROCK-HODKINSON (2000), 52-67.

F. VENDRUSCOLO, «Theogn. 126s.: ancora un'ipotesi», *Eikasmos* 11 (2000), 53-58.

F. TH. WELCKER, *Theognidis reliquiae,* Fráncfort, 1826.

VIII. ASIO, FOCÍLIDES, DEMÓDOCO

D. ARNOULD, «L'exception qui confirme la règle (Phocylide, fr. 1 Diehl)», *AC* 71 (2002), 131-132.

C. M. BOWRA, «Asisu and the oldfashioned Samians», *Hermes* 85 (1957), 391-401.

A. IANNUCCI, «Asio "parodico"?»: lettura di un frammento elegiaco, en E. CAVALLINI (ed.), *Samo: storia, letteratura, scienza,* Pisa, IEPI, 2004, 367-368.

P. W. VAN DER HORST, (ed.), *The Sentencesof Pseudo-Phocylides*, Leiden, 1978.

A. VENERI, «Asio e la τρυφή dei Samii», *QUCC* 46 (1984), 81-93.

M. L. WEST, «Phocylides», *JHS* 98 (1978), 164-167.

IX. SIMÓNIDES (ELEGÍAS)

(A) EDICIONES

D. SIDER, «Fragments 1-22 W^2. Text, Apparatus Criticus, and Translation», en BOEDEKER-SIDER (2001), 13-29.

M. L. WEST, *Iambi et elegi Graeci ante Alexandrum cantati,* Oxford, 1998^2.

(B) ESTUDIOS

A. ALONI, «L'elegia di Simonide dedicata alla battaglia di Platea (Sim. frr. 10-18 W^2) e l'occasione della sua performance», *ZPE* 102 (1994), 9-22

A. ALONI, «A proposito di Simon. fr. 22 W.2 e Ael. Aristid. 31, 2 K», *Eikasmos* 17 (2006), 69-73.

G. ARRIGHETTI, «La ἐπώνυμος ἡμιθέων γενεή di Simonide, fr. 11, 16-18 W.2», *Eikasmos* 18 (2007), 89-98.

A. BARIGAZZI «Nuovi frammenti delle elegie di Simonide (Ox. Pap. 2327)», *MH* 20 (1963), 61-76.

C. BARRIGÓN FUENTES, «La expresión del sentimiento amoroso en Simónides», *Humanitas* 54 (2002), 9-33.

—, «Observaciones sobre Sim. fr. 22 West», *Corolla Complutensis in memoriam Josephi S. Lasso de la Vega,* L. GIL, M. MARTÍNEZ PASTOR, R. M. AGUILAR curantibus, Madrid, Ed. de la Universidad Complutense, 1998, 139-146.

D. BOEDEKER, «Simonides on Plataea: narrative elegy, mythodic history», *ZPE* 107 (1995), 217-229.

—, «Heroic historiography: Simonides and Herodotus on Plataea», *Arethusa* 29 (1996), 223-242.

D. BOEDEKER y D. SIDER (eds.), *The New Simonides: Contexts of Praise and Desire,* Oxford - Nueva York, Oxford University Press, 2001.

J. N. BREMMER, «The rise of the hero cult and the new Simonides», *ZPE* 158 (2006), 15-26.

C. BRILLANTE, «Omero, Simonide e l'elegia di Platea», *Eikasmos* 18 (2007), 99-118

G. BURZACCHINI, «Note al nuovo Simonide», *Eikasmos* 6 (1995), 21-38.

F. GARCÍA ROMERO, «El "nuevo" Simónides, una década después», *EClás* 46 (2004), 17-44.

—, «La elegía de Simónides sobre la batalla de Platea (fr. 10-18 West)», en C. AMES y M. SAGRISTÁN, *Estudios interdiscilinarios de Historia Antigua* I, Córdoba (Arg.),

Editorial Encuentro, 2007, 247-262.
S. MACE, «Utopian and Erotic Fusion in a New Elegy by Simonides», en Boedeker-Sider (2001), 185-207.
P. MAYER, «Überlegungen zum Vortragskontext und zur Aussage der "Plataia-Elegie" des Simonides (Frr. 10-18 W2)», *Hermes* 135 (2007), 373-388.
J. H. MOLYNEUX, *Simonides. A Historical Study,* Wauconda, Bolchazy-Carducci, 1992.
C. O. PAVESE, «Elegia di Simonide agli Spartiati per Platea», *ZPE* 107 (1995), 1-26.
O. POLTERA, *Le langege de Simonide. Étude sur la tradition poétique et son renouvellement,* Berna/Fráncfort am Main, Lang, 1997
I. C. RUTHERFORD, «The new Simonides: towards a commentary», *Arethusa* 29 (1996), 167-192.
E. SALVATO, «Simonide, l'elegia per Platea», *A&R* 43 (1998), 110-126.
L. SBARDELLA, «Achille e gli eroi di Platea: Simonide, frr. 10-11 W^2», *ZPE* 129 (2000) 1-11.
A. SCHACHTER, «Simonides' Elegy on Plataia: the occasion of its performance», *ZPE* 123 (1998), 25-30.
D. SIDER, «The New Simonides and the Question of Historical Elegy», *AJPh* 127 (2006), 327-346.
E. M. STEHLE, «Help me to sing, Muse, of Plataea», *Arethusa* 29 (1996), 205-222.
E. SUÁREZ DE LA TORRE, «El adjetivo ἐπώνυμος en la elegía por la batalla de Platea de Simónides (fr. 11, 17 $West^2$)», *Lexis* 16 (1998), 29-32.
D. YATROMANOLAKIS, «Simonides fr. eleg. 22 W^2, to sing or to mourn?» *ZPE* 120 (1998), 1-11.

X. JENÓFANES

(A) EDICIONES

H. DIELS y W. KRANZ, *Die Fragmente der Vorsokratiker,* I, Berlín, Weidmann, 1981^{18}, 113-139.
A. FARINA, *Senofane di Colofone. Ione di Chio,* Nápoles, 1961.
E. HEITSCH, *Xenophanes. Die Fragmente,* Zúrich, Artemis Verlag, 1983.
G. S. KIRK, J. E. RAVEN y M. SCHOFIELD, *Los filósofos presocráticos,* Madrid, Gredos, 1994.
J. H. LESHER, *Xenophanes of Colophon. Fragments,* Toronto/Buffalo/Londres, University of Toronto Press, 1992.
M. UNTERSTEINER, *Senofane. Testimonianze e frammenti,* Florencia, 1956.

(B) ESTUDIOS

M. BUGNO (ed.), *Senofane ed Elea tra Ionia e Magna Grecia,* Nápoles, Luciano, 2005.
G. CERRI, «Il frammento Lebedev di Senofane (fr. dub. 47 Gent-Pr.)», *QUCC* 69 (2001), 25-34.
A. DROZDEK, «Xenophanes' Theology», *SIFC* 2 (2004), 141-157.
C. FARAONE, «Exhortation and Meditation: Alternating Stanzas as a Structural Device in Early Greek Elegy», *CPh* 100 (2005), 317-336.
F. FERRARI, «La sapienza acerba e il Dio-tutto: Pindaro e Senofane», *Prometheus* 30 (2004), 139-147.
M. L. GEMELLI MARCIANO, «Xenophanes: antike Interpretation und kultureller Kontext: Ddie Kritik an den Dichtern under sogenannte "Monismus"», en RECHENAUER (2005), 118-134.
H. GRANGER, «Poetry and Prose: Xenophanes of Colophon», *TAPhA* 137 (2007), 403-433.
A. HERRMAN, *To Think Like God: Pythagoras and Parmenides, the Origins of Philosophy,* Las Vegas, Parmenides Publ., 2004.
E. HEITSCH, *Xenophanes und die Anfänge kritischen Denkens,* Stuttgart, Steiner, 1994.
J. P. HERSCHBELL, «The Oral-Poetic Religion of Xenophanes», en R. K. LA SALLE, *Language and Thought in Early Greek Philosophy,* Hegeler Institut, 1983, 125-133.
D. LANZA, «Xenophanes: eine Theologie?», en RECHENAUER (2005), 102-117.
D. LANZA, «Εχθϱὰ σοφία: Pindaro, Senofane e l'empietà del mito», en F. BENEDETTI y S. GRANDOLINI, *Studi di filologia e tradizione greca in memoria di Aristide Colonna,* Nápoles, Ed. Scientifiche Italiane, 2003, 401-410.
J. M.ª LUCAS, «Jenófanes, 2: la inteligencia contra el deporte», en J. A. LÓPEZ FÉREZ, *Estudios actuales sobre textos griegos*, Madrid, UNED, 1991, 57-73.
E. PELLIZER, «Senofane sillografo e la polemica sul sapere rapsodico», *Itaca* 21 (2005), 31-40.
G. RECHENAUER, (ed.), *Frühgriechisches Denken,* Götingen, Vandenhoeck und Rupprecht, 2005.
J. B. TORRES GUERRA, «El estilo de Jenófanes», *Actas del IX Congreso Español de Estudios Clásicos,* Madrid, Ed. Clásicas, 1998, 335-340.
A. TURLIN, «Xenophanes fr. 18 D.-K. and the Origins of the Idea of Progress », *Hermes* 121 (1993), 129-138.

XI. JON DE QUÍOS, DIONISIO CALCO, EVENO, CRITIAS

(A) EDICIONES

A. VON BLUMENTHAL, *Ion von Chios. Die Reste seiner Werke*, Suttgart, Kohlhammer, 1939.

L. LEURINI, *Ionis Chii Testimonia et fragmenta,* Ámsterdam, Hakkert, 1992.

(B) ESTUDIOS

F. ANGIÒ, «Aspetti dell'ideologia simposiale in Crizia e in Euripide», *A&R* 38 (1993), 187-195.

P. A. BERNARDINI, «Sfairai e kylikes nel simposio: un'immagine agonistica in Dionisio Calco, fr. 2, 3-4 Gent.-Pr.», *Nikephoros* 3 (1990), 127-132.

E. K. BORTHWICK, «The gymnasium of Bromius. A note on Dionysius Chalcus, fr. 3», *JHS* 84 (1964), 49-53.

G. CERRI, «La *Ktisis* di Ione di Chio», *QUCC* 26 (1977), 127-131.

K. J. DOVER, «Ion of Chios. His place in the history of Greek literaturee, en J. BOARDMAN y C.E.VAPHOPOULOU-RICHARDSON (eds.), *Chios. A conference at the Homereion in Chios 1984,* Oxford, Clarendon Press, 1986, 27-37.

A. GARZYA, «Dionisio Calco (Contributo all'elegia del V sec. a.C.)», *RFIC* 30 (1952), 193-207.

A. GARZYA, «Eueno di Paro», *GIF* 6 (1953), 310-320.

D. E. GERBER, «The Measure of Bacchus. Euenus Fr. 2 West, Gent.-Pr. = *Anth. Pal.* 11, 49», *Mnemosyne* 41 (1988), 39-45.

G. HUXLEY, «Ion of Chios», *GRBS* 6 (1965), 29-46.

A. IANNUCCI, *La parola e l'azione. I frammenti simposiali di Crizia,* Bolonia, Nautilus, 2002.

V. JENNINGS y A. KATSAROS (eds.), *The World of Ion of Chios,* Leiden/Boston (Mass.), Brill, 2007

L. LEURINI, «Una "concordanza" ai frammenti di Ione di Chio», *AFLC* 18 (2000), 97-152.

L. LEURINI, «Ione di Chio, 1960-2005», *Lustrum* 48 (2006), 7-44 (informe bibliográfico crítico).

C. MIRALLES, «Evè de Paros. L'epigrama simpòtic XI 49 de la Palatina (= 2 West)», *EClás.* 26 (1984), 267-272.

—, «Dionisio Calco: tradizione e innovazione nell'elegia del V secolo», en R. PRETAGOSTINI (ed.), *Tradizione e innovazione nella cultura greco da Omero all'età ellenistica. Scritti in onore di Bruno Gentili,* Roma, GEI, 1993, 501-512.

—, «Dalla vite al vino: il cottabo, la poesia (Ione di Chio, fr. 1, 2-10 Gent.-Pr. = 89 Leurini)», en L. BELLONI, G. MILANESE y A. PORRO, *Studia classica Johanni Tarditi oblata,* Milán, Vita e Pensiero, 1995, 439-446.

D. RIAÑO RUFILANCHAS, «Dionysius Chalcus Fr.3 Again», *JHS* 123 (2003), 181-186.

M. L. WEST, «Ion of Chios», *BICS* 32 (1985), 71-78.

---

[1] E. SUÁREZ DE LA TORRE, *Yambógrafos arcaicos,* Madrid, Gredos, 2002 (Biblioteca Clásica Gredos, n.° 297).

CUADRO GENERAL DE LA ELEGÍA GRIEGA (HASTA EL SIGLO IV)

Datación	**Autor**	**Procedencia**	**Temas**
A. TROYA	**Olimpo**	Misia o Frigia	
VII	**Clonas**	Tégea o Tebas	B, S, G
	Polimnesto	Colofón	G
	ARQUÍLOCO	Paros	G, P
	CALINO	Éfeso	
	TIRTEO	Esparta	
VII-VI	**Periandro**	Corinto	m
	Pítaco	Mitilene	
	MIMNERMO	Colofón/Esmirn	A, P, B, S, H, m
	SOLÓN	Atenas	A, P, S, H, m
VI	**Equémbroto**	Arcadia	m
	Sácadas	Argos	m
	ANACREONTE	Teos	B
	Biante	Priene	
	Quilón	Esparta	
	TEOGNIS	Mégara	P, A, S, B
	JENÓFANES	Colofón	S, F, B, I
	FOCÍLIDES	Mileto	S
	Demódoco	Leros	S
VI-V	**SIMÓNIDES**	Ceos	V, A, G, S, L, m
	Esquilo	Atenas	
	Melanípides	Melos	

V	**Sófocles (I)** **Arquelao** **JON** **CRITIAS** **DIONISIO CALCO** **Sócrates** **Melantio** **Eurípides** **Pigres**	Atenas Atenas o Mileto Quíos Atenas Atenas Atenas Atenas Atenas Cario (?)	 B, H B B
V-IV	**EVENO** **Sófocles II** **ANTÍMACO**	Paros Colofón	B, S A, m
IV	**Aristóteles**	Estagira	

Siglas: A = «Amor; P = «Política»; G = «Guerra; I = «Invectiva»; S = «Sentencia (reflexión)»; L = «Loa»; V = «Victoria»; E = «Épico»; B = «Banquete»; H = «Historia»; se añade en minúscula el empleo de m = «mito» y de f = «fábula».

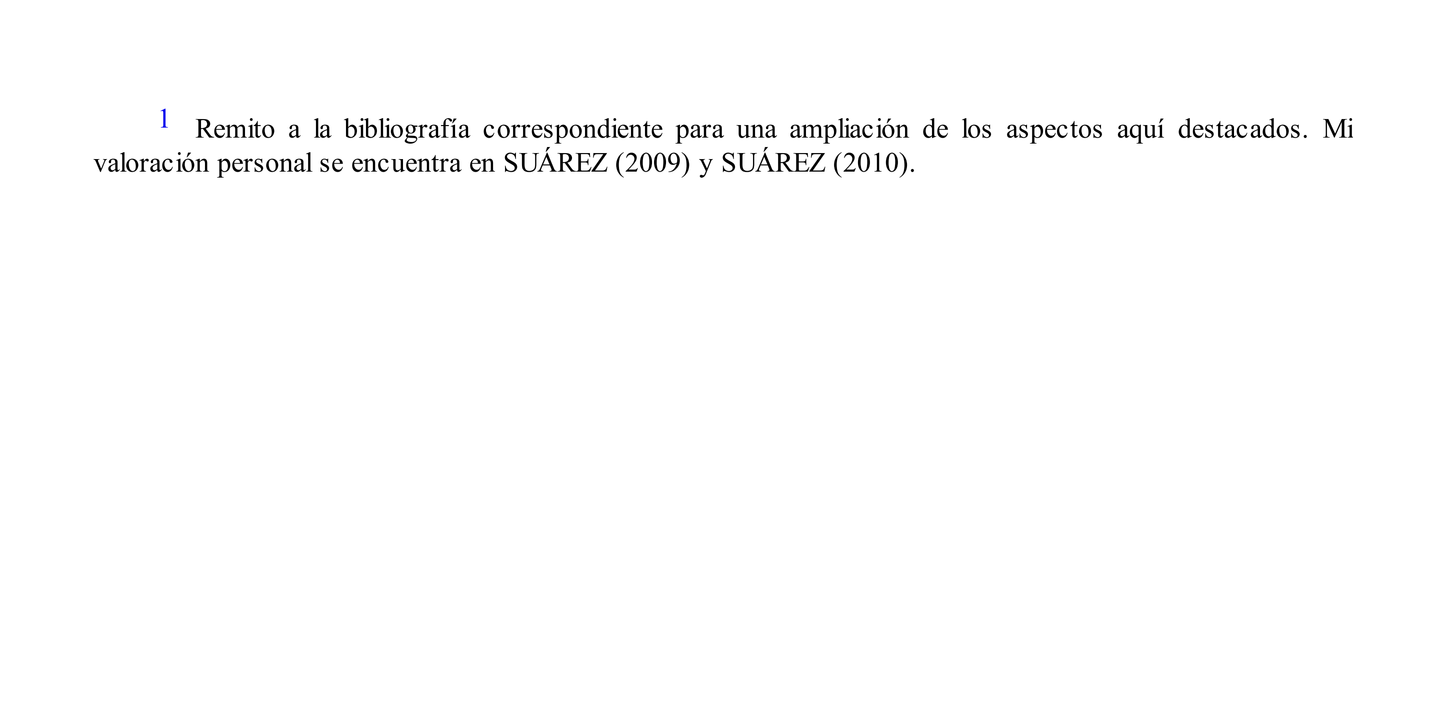
Notas: a) los nombres de ciudades entre paréntesis se refieren a aquella en la que el poeta desarrolló su actividad; b) los nombres de poetas en mayúsculas son los de aquellos de los que se ha conservado un número aceptale de versos.

EL «NUEVO» ARQUÍLOCO

INTRODUCCIÓN

LA NUEVA ELEGÍA DE ARQUÍLOCO (*POxy* 4708)

Las ediciones de los textos conservados en los papiros que, desde finales del siglo XIX, se encuentran depositados en instituciones de diversos países (mayoritariamente europeos) no solo van ampliando nuestro conocimiento de la literatura antigua, sino que, además, producen con frecuencia una auténtica conmoción en los ambientes especializados, por el interés especial de las novedades aportadas. Pensemos, por ejemplo, en que debemos a los papiros la posibilidad de leer hoy poemas de Baquílides que permanecieron ocultos durante siglos desde la Antigüedad. En efecto, estas novedades espectaculares han afectado en mayor medida al ámbito de la poesía arcaica en general y, más exactamente, a la lírica griega. De esta forma, el conocimiento de poetas como Arquíloco, Safo, Simónides y Estesícoro ha conocido un avance extraordinario en los últimos cincuenta años. El efecto inmediato es que las ediciones de líricos se quedan enseguida incompletas, con la consiguiente necesidad de introducir pronto anejos o suplementos que incorporen las novedades. Arquíloco nos ha deparado sorpresas muy distintas en el plazo de treinta años. La edición en 1974 de los llamados «Epodos de Colonia», especialmente del numerado como 196a en la edición de West, fue un auténtico terremoto por razones diversas, desde los problemas de autenticidad al espectacular enriquecimiento de nuestro conocimiento de la técnica de composición epódica, la relación con la construcción biográfica antigua de Arquíloco o la amplia dimensión intertextual que supone. Ahora, este nuevo papiro arquiloqueo, perteneciente al grupo procedente de Oxirrinco y editado en 2004, con un texto que no plantea la menor duda de su autoría, enriquece aspectos tan variados como la temática de la elegía arquiloquea, la utilización del mito en el relato dentro de una elegía, la relación entre situaciones históricas y poesía simposíaca, etc. Es un documento de gran importancia en la historia de la literatura griega, que nos permite apreciar, en un estadio cronológico muy antiguo, la refinada técnica de recurso al relato mítico, con sus posibilidades de selección y concentración temáticas de acuerdo con las necesidades del momento y la situación. En la línea que ya se había observado en composiciones conocidas anteriormente, Arquíloco se manifiesta como un representante de una tradición poética conscientemente contrapuesta a la de la épica arcaica, en competencia con ella, formal, temática e ideológicamente. Es un ejemplo espléndido para comenzar una traducción de los elegíacos griegos, porque con su simple lectura se puede comprender (en la medida en que una versión a otra lengua lo permite) lo que hay de continuidad y novedad, literaria y social, en los versos de estos poetas[1].



[1] Remito a la bibliografía correspondiente para una ampliación de los aspectos aquí destacados. Mi valoración personal se encuentra en SUÁREZ (2009) y SUÁREZ (2010).

Elegía con el mito de Télefo[1] **[17 bis]**

Pero si [hay que huir][2] por poderosa imposición de un dios
no hay que llamarlo cobardía e indignidad[3];
bien hicimos en apresurarnos a huir de la calamidad
[destructiva: hay un tiempo para huir.
También antaño, él solo, Télefo[4] Arcásida
aterrorizó al numeroso ejército de los aqueos y estos se
[espantaron,
¡y eran valientes! Tan grande fue el temor que les infundió el
[destino de los dioses,
a pesar de su experiencia guerrera. El Cáico[5], de abundante
[caudal,
gemía mientras caían en él los cadáveres, y también la llanura
de Misia, al tiempo que aquellos, hasta la orilla del resonante
[mar,
aniquilados por inflexible guerrero,
en tropel se retiraban, aqueos de hermosas grebas.
Gozosos embarcaron en las naves de raudo curso,
hijos y hermanos de inmortales, a los que Agamenón
guiaba hasta la sagrada Ilio para combatir.
Pero ellos entonces, errados en su camino, habían llegado hasta
[la orilla
y fueron a dar a la ansiable ciudad de Teutrante,
donde, con vigoroso aliento, tanto ellos como sus caballos,
por su ignorancia afligieron grandemente su espíritu.
Pues pensaban que estaban subiendo hacia la ciudad de los
[troyanos, de altas puertas,
pero en vano pisaban Misia, rica en trigo.
Y Heracles apareció gritando ante su hijo de paciente corazón,
vigilante implacable en la destructora guerra,
Télefo, quien, tras provocar entonces vergonzosa huída a los
[dánaos,
les acosaba en defensa de la ciudad, para gozo de su padre.

---

[1] La numeración 17bis es la que correspondería al fragmento si se integrera en la serie de fragmentos elegíacos ya editados y traducidos en SUÁREZ (2002), de acuerdo con la numeración de WEST (1998[2]).

[2] Probablemente en la parte inicial perdida se hacía referencia a un episodio real contemporáneo en el que hubo que tornar una decisión no especialmente heroica.

[3] Obsérvese la cercanía ideológica con el fragmento 5, la elegía con el tema del escudo abandonado. De hecho, asistimos a la justificación de la huida en el combate en términos heroicos (cf. SUÁREZ [2009]).

4 Una primera expedición de los aqueos contra Troya resultó fallida, al errar el rumbo y desembarcar en el territorio de Misia. Allí había llegado años antes Télefo, hijo de Heracles y de Auge (princesa Arcadia), tras haber sobrevivido prodigiosamente al abandono (sustitutivo de la muerte decretada por el rey). Acogido por el rey local, Teutrante, acabó por heredar el trono. De ahí su defensa del reino a la llegada de los aqueos. En este pasaje se destaca de modo especial su papel heroico, mientras que otros relatos (como el de los *Cantos ciprios*) presentaban el suceso de modo muy distinto: Télefo había sido herido (o incluso muerto) por Aquiles (en alguna versión, con intervención de Dioniso). El oráculo indicó: «quien te ha herido, te curará», lo que en realidad era una referencia a la herrumbre de la espada de Aquiles. Télefo acude al campamento griego y fuerza la curación, que se lleva a cabo con la condición de que guíe a los aqueos correctamente hasta Troya.

5 El río del territorio.

CALINO DE ÉFESO

INTRODUCCIÓN

El que algunas fuentes mencionen a Calino (a veces junto a Arquíloco y Mimnermo) como inventor del verso elegíaco[1] se debe a la imperiosa necesidad de los griegos de atribuir el descubrimiento de todo a un primer personaje venerable que hubiera brillado en tiempos muy antiguos. Es, en efecto, uno de los primeros nombres de poetas no épicos de la literatura griega y su cronología estaba próxima de la de Arquíloco (mediados del siglo VII a.C.). Estrabón[2] (autor al que debemos la transmisión de casi todos los fragmentos de este poeta) decía que Arquíloco era más reciente, porque hablaba de las «desgracias de los magnesios», mientras que Calino los describía como un pueblo próspero y narraba su victoria sobre los de Éfeso, es decir, antes de que conocieran la invasión de una tribu de cimerios[3], los treres, y su derrota a manos de los jonios. Es precisamente la amenaza de los cimerios la que sirve de trasfondo a los escasos fragmentos conservados de este poeta. El fragmento más largo que podemos leer del autor (n.° 1), también es probable que aluda a esa amenaza[4]. Se trata de un pueblo que, procedente del territorio trascaucásico, arrasó diversos estados minorasiáticos y llegó hasta Éfeso, a cuyo templo de Ártemis prendió fuego. En esta exhortación encontramos algunos motivos tópicos de la variedad de elegía guerrera, ya conocidos desde Homero: admonición al valor y sentido de la vergüenza de los jóvenes guerreros, importancia de la defensa de lo propio y el tema de la gloria y el respeto entre sus conciudadanos. El mismo Estrabón[5] cita un par de líneas de un poema que él titula «Discurso» u «Oración» (el término que usa es *lógos*) a Zeus (fr. 2), que parecen corresponder, en efecto, a una súplica en petición de ayuda al dios, así como otras dos menciones que el poeta hace, respectivamente, de los cimerios (fr. 3) y de los treres (fr. 4).

Como se aprecia en el fragmento 1, Calino nos ofrece el testimonio más antiguo de exhortación guerrera ante una situación histórica, en un tono similar al que encontraremos en Tirteo[6], dentro de la ideología del «bello es morir por la patria», de larga vida poética, con un estilo que enlaza la apelación directa al pundonor con los contrastes entre la situación del cobarde y del valeroso. Hay una arquitectura muy medida del dístico, aprovechando la secuencia de hexámetro y pentámetro para desarrollar las contraposiciones. Es una poesía de simposio con una larga tradición, como permiten apreciar los paralelos que encontramos en Homero[7].

---

[1] Por ejemplo, SCHOL. VOB. IN CIC. PRO ARCH. 25 (164 Hildebrandt) = ARISTÓTELES Fr. 676 Rose; léxico de ORIÓN, *s.v. élegos* (58, 8 Sturz) = DÍDMO 1 (387 Schmidt); MARIO VICTORINO VI 107, 5 ss. Keil o el *Fragmentum Sangalliense* VI 639, 14 ss. Keil.

[2] 14.1.40

[3] Sobre este pueblo, *vid.* COZZOLI (1968).

4 *Vid.* VERDENIUS (1972), 3.

5 14, 1, 4, pág. 633.

6 Véase el excelente estudio comparativo de ADKINS (1977), con detalle sobre las características formales y de organización del poema.

7 Cf. nota 1. Para la tradición de exhortación en Homero y la poesía arcaica es fundamental LATACZ (1977).

¿Hasta cuándo vuestra pasividad[8]? ¿Cuándo vais a tener **[1]**
[valeroso el ánimo,
vosotros, jóvenes? ¿No sentís vergüenza ante vuestros vecinos
de esta extrema laxitud vuestra? Creéis que estáis en el reposo
del tiempo de paz, mas la guerra ha hecho presa en toda vuestra
[tierra.

*

y que cada uno antes de morir arroje hasta su última pica,
pues llena de honra y gloria a un hombre combatir
por su tierra, sus hijos y su esposa, casada en mocedad[9],
contra los enemigos; la muerte llegará en el momento exacto
en que las Moiras lo tramen; vaya, pues, derecho cada uno,
blandiendo la lanza y bajo el escudo su fuerte corazón
agazapado, nada más trabarse los combates;
pues no hay modo alguno de que se libre de la muerte
[predestinada
el hombre, ni aunque descienda de antepasados inmortales.
Con frecuencia, tras escapar de la batalla y del resonar de las
[picas,
retorna y en su casa le alcanza el destino de la muerte;
pero este no es querido en absoluto ni añorado por su pueblo,
mientras que al otro lo lloran el humilde y el poderoso, si algo
[le sucede,
pues todas las gentes echan en falta al hombre de espíritu fuerte
si muere y, si vive, es igual a un semidiós.
Como a una torre lo contemplan con sus ojos:
son hazañas propias de muchos hombres las que realiza él
[solo[10].

ORACIÓN A ZEUS

[…] y compadécete de los esmirneos[11]. **[2]**

*

y si es que alguna vez <te sacrificaron> espléndidos muslos de
bueyes,
tenlo presente[12].

[…] pero ahora se avecina el ejército de los cimerios, de **[3]**
[violentas acciones[13].
[…] conduciendo a los guerreros treres. **[4]**

****

---

[8] Los paralelos con pasajes homéricos y con Tirteo han sido puestos de manifiesto con frecuencia (puede verse un elenco en el comentario de VERDENIUS [1972]). En concreto, KRISCHER (1979) defiende que esta parenesis se construye sobre la de Sarpedón en *Il.* 12, 310 ss., con las adecuadas modificaciones por la nueva situación. No obstante, podríamos estar ante un bagaje arcaico de motivos de exhortación, desarrollado de diferentes formas, aunque sin excluir secundariamente la influencia homérica. He traducido el verbo de esta primera frase en un sentido metafórico, aunque, como a veces se ha señalado, podría tratarse de una referencia directa al simposio: «¿Hasta cuándo vais a estar echados?». Véase TEDESCHI (1978).

[9] Consciente de que la versión más habitual de este epíteto es «legítima», he preferido mantener una traducción que recuperara el sentido etimológico.

[10] El poeta recurre a una serie de motivaciones que se articulan primero en la estructura tripartita del fragmento y luego se alternan en cada una de ellas, como señaló LEIMBACH (1978). Las partes principales irían del verso 1 al 4, del 5 al 9 y del 9 al final, con subdivisiones argumentativas internas referentes a normas, sanciones, premios, etc.

[11] ESTRABÓN 14, 1, 4 cita este fragmento para ilustrar la identificación como esmirneos de los efesios; en efecto, Esmirna habría sido el antiguo nombre de Éfeso, que luego impuso a su ciudad fundada por ellos.

[12] Es parte de una plegaria, en la que se recuerda al dios correspondiente actos piadosos anteriores como parte de la retórica religiosa.

[13] ESTRABÓN 14, 1, 40 relaciona este verso con la caída de Sardes.

TIRTEO

INTRODUCCIÓN

Si los escasos fragmentos de Calino nos permitían vislumbrar la implicación activa del poeta en los acontecimientos históricos de su pueblo y la función de este (y de la elegía) como impulsor moral de las actuaciones de los ciudadanos, con Tirteo entramos de lleno en la cuestión del papel del poeta y de la poesía en la sociedad en la que vive, con una función cada vez más destacada, en la que se combina la rememoración de los hechos, la exhortación a la actuación de los ciudadanos en momentos de crisis y la reflexión moral. Este papel no es exclusivo ni de la elegía ni de un poeta concreto. El azar en la transmisión textual y la naturaleza de las diversas fuentes nos proporciona un papel equiparable del poeta y la poesía en momentos no demasiado alejados en el tiempo e incluso con algunas semejanzas en el contexto social, salvando las diferencias más específicas de ambiente cultural y de personalidad poética. Me refiero a la actuación de Tirteo en Esparta y de Solón en Atenas. Pero podría decirse, al menos en el caso de Esparta, que cada etapa histórica tuvo su poeta, solo que la pervivencia de sus textos permite apreciar el fenómeno con más claridad en el caso de Tirteo. Me refiero a que en algún fragmento de Alcmán y en los muy escasos de Terpandro adivinamos un trasfondo social y político comparable[1], con las diferencias lógicas del momento concreto histórico. Si Alcmán corresponde a un momento de fuerte dominio de grupos aristocráticos, Terpandro permite adivinar la urgente necesidad de contentar al *damos*, situación datable en el período subsiguiente a la llamada primera guerra mesénica[2]. En cuanto a Tirteo, nos permite observar la curiosa evolución interna que trata de superar (con muchas dificultades) la brecha entre aristocracia y *damos*, y desviarla hacia la distinción *hilotas* (mesenios) / libres (espartanos), como consecuencia de la victoria de Esparta sobre Mesenia en la segunda de sus guerras[3]. El papel del poeta parece, pues, decisivo en la configuración de una ideología de la «comunidad» y de una identidad construida sobre la diferencia con «el otro», que está en la base de la configuración de una Esparta frente a la que los atenienses, en cierto modo, construirán también su identidad. En efecto, aunque Esparta en el siglo VII, como se suele aceptar, está lejos de ser el tipo de comunidad que dará lugar a definiciones más o menos tópicas, entre las que destaca su caracterización como «epitome of paleo-Nazism, noble savagery, the English public school before 1939, and so on»[4], progresivamente se consolidará su carácter de sociedad militar (o «militarizada»), según la imagen quizá más extendida y simple. Aunque las guerras mesénicas no cuenten con una tradición muy fiable[5] y sea incluso comprensible el escepticismo de un Schwartz[6], por citar un destacado representante de esta postura (hoy en día ya difícil de sostener[7]), los versos del propio Tirteo no dejan lugar a dudas sobre la guerra sostenida por los antepasados contra los mesenios[8] durante veinte años, hasta que los hicieron huir de los montes Itomeos, hechos que se sitúan dos generaciones

antes de la del poeta[9], mientras que otros fragmentos adquieren pleno sentido en el contexto de la consolidación del territorio espartano.

Más justificado es el escepticismo que despiertan algunas de las versiones conservadas acerca de la participación y el papel de Tirteo y su obra en los acontecimientos que acabamos de mencionar. Según dichas fuentes[10], Tirteo era un ateniense al que, siguiendo las instrucciones de un oráculo délfico, los espartanos llamaron no solo como poeta capaz de enardecer a los guerreros frente a los mesenios, sino incluso como general. Los detalles sobre su persona siguen un proceso de bola de nieve en el que la imaginación no tiene límites: si en las fuentes más antiguas[11] Tirteo tan solo es un personaje al que se llama como estratego y se queda entre los lacedemonios como ciudadano y mentor de la juventud, ya en Pausanias[12] se precisa que era un «maestro de letras, dotado al parecer de poco seso y cojo de una pierna»[13] y en Porfirio[14] se trata ya de un poeta *omni parte membrorum deformis*, idea que se repite en el pseudo-Acrón[15], y, para colmo, además es *luscus*. Se llega a una caracterización del poeta que no está muy lejos de la de ciertos personajes del cuento popular, ya que se convierte en un ser prodigioso, cuya apariencia energuménica y deforme oculta poderes sorprendentes. La capacidad del poeta de influir con su palabra de forma directa, casi material y tangible (traducida aquí en la cualidad de excitar y animar a la lucha[16] y conseguir enardecer con eficaz resultado) se traslada a una explicación no menos material: esa fuerza se achaca al sonido de la *tuba* que se nos dice que inventó y que aterrorizó a los mesenios que la oían por primera vez[17]. La fuerza del *carmen pro contione*[18] está, pues, apoyada por una explicación que materializa esa potencialidad. Algo similar ocurre con el motivo de las «tiras de cuero» que, según se dice, se pusieron los espartanos en el brazo izquierdo con el nombre de cada uno para ser identificados y que se reconociera individualmente el cumplimiento de la prescripción bélica espartana de «vencer o morir» (con lo que, además, los mesenios, informados por tránsfugas hilotas, quedaron hondamente impresionados: en este dato se materializa el deseo de honra y deseo de *kleos* personal del guerrero espartano, al igual que el del efecto de las arengas versificadas de Tirteo[19]).

Algún proceso similar debe de subyacer en el tema de la nacionalidad ateniense de Tirteo. Parece razonable sospechar de la propaganda ateniense, como un efecto más de su tendencia a la hegemonía cultural (inseparable de la política) en el siglo V, que contaba además con la verosimilitud del motivo tradicional del «poeta errante» o del poeta extranjero, llegado de centros de notable refinamiento cultural (de hecho a Esparta no se le reconoce ningún poeta «nativo»: pensemos en Terpandro, Alcmán, etc.). Al tratarse de una tradición poética sometida a las limitaciones del género y, además, con peculiaridades en la transmisión manuscrita de las formas dialectales, de problemática interpretación[20], no nos sirve la lengua para establecer conclusiones referentes a la «patria» de Tirteo, pero no creemos que haya motivos para dudar de sus afirmaciones de identidad espartana, a pesar de las habituales precauciones acerca del «yo poético»[21].

Con respecto a la tradición poética que representa la elegía, surge el problema de su grado de desarrollo en el momento en que es adoptada por Tirteo. Dover[22] ha defendido la autonomía de estas composiciones en el sentido de que representan el aprovechamiento de algunas de las posibilidades existentes en la poesía jonia, pero esta idea debe modificarse con las deducciones que permite la investigación de Latacz referente a las descripciones de formaciones bélicas y otros aspectos de la narración del combate incluidos en la parenesis previa al combate existente en la épica[23], en el sentido de que no es posible establecer una distinción tajante ni en los aspectos formales y materiales de la lucha en el campo de batalla, tácticas, etc., ni en las motivaciones de las arengas entre Homero y los fragmentos de Calino y Tirteo. A pesar de las matizaciones a estas conclusiones efectuadas por Leimbach[24], puede admitirse como principio general. Al mismo tiempo, parece válido aplicar otra ligera rectificación al aserto de Dover, en el sentido de que esas «posibilidades» de la «Ionian poetry», que en este caso están fuertemente arraigadas, por su deuda directa de la épica, ya habían comenzado a aprovecharse desde fecha temprana, como se ve en Calino: en el caso de Tirteo, tanto el léxico como las expresiones y fórmulas usadas, junto con algunas de las motivaciones utilizadas como argumento, nos dan fundamento suficiente para sustentar dicha afirmación y, en consecuencia, el aminoramiento de la «originalidad» de Tirteo. Por otra parte, sería erróneo plantear el problema exactamente en estos términos. En realidad, cada poeta está siempre «explotando las posibilidades»[25] que le ofrecen los elementos de la tradición y consiguiendo reelaboraciones y auténticas recreaciones, sobre todo para responder a las exigencias del contexto social en que desarrolla su actividad, sin que por ello la tradición se torne irreconocible. De modo general sí puede decirse que hay un cambio sustancial en la función de la parenesis en el paso de la épica a esta clase de elegía: mientras que en la épica estamos en un nivel meramente narrativo, ahora se trata de conseguir un efecto inmediato y real en la relación palabra poética-acción guerrera[26]. El poeta destaca en su exhortación los valores que rigen en el contexto de la sociedad espartana, con insistencia en la repercusión en la colectividad de la conducta individual[27].

No debe sacarse la conclusión de que los fragmentos de Tirteo son reducibles a una estructura exhortativa estereotipada. Por supuesto que se plantea el problema (como ocurre con frecuencia cuando se trata de poesía arcaica conservada de modo fragmentario) de la posible unidad de estas composiciones, de su pertenencia a diferentes partes. En los testimonios de la Antigüedad solo se menciona como título independiente el de la obra *Eunomia*, a la que se asignan los fragmentos 1a-b. No es el nombre que le dio Tirteo, sino una denominación que en la Antigüedad se aplica con cierta frecuencia a una situación en la que predomina el buen gobierno y un «orden justo» y al texto legal que lo consagra[28]: los griegos divinizaron esta cualidad ciudadana, junto con Justicia y Paz, como una de las Horas, símbolos de la prosperidad y la concordia civil. El tenor de la composición justifica también la designación que le da Suidas[29] como «constitución» de los lacedemonios. El mismo léxico nos habla también de «consejos mediante elegías y cantos de guerra» en cinco libros. Los *mele polemisteria* de Tirteo enlazan con una

conocida tradición de cantos de batalla, composiciones anapésticas en dialecto dorio, conocidas como *embateria* o *enhoplia*, que acompañaban el ritmo de la marcha[30] y de los que nos han llegado ejemplos probablemente tardíos, aunque la tradición sea antigua. Es posible que las composiciones de Tirteo tuvieran ya el terreno abonado para cristalizar en este tipo de elegía, que, a su vez, fue utilizada posteriormente también como *embaterion*. No es posible plantearse con seguridad relaciones de influencia. Lo único cierto es que, desde el punto de vista métrico, hay una tradición doria en metros anapésticos, representada por algunos fragmentos conservados, algunos correspondientes a las colonias dorias occidentales[31], pero sería arriesgado hablar claramente de una tradición «popular, autóctona y arcaica», de la que el poeta «culto» habría tomado elementos y organizado nuevas estructuras.

Una observación final respecto a la relación entre la poesía de Tirteo y la realidad histórica de Esparta. Se trata del problema planteado por los fragmentos 1b y 14 (en la numeración de la edición de Gentili-Prato que sigo), que parecen contener, adaptadas al dístico elegíaco, dos versiones (o, mejor dicho, una versión abreviada y una ampliada[32]) del oráculo apolíneo que nos transmite, en forma versificada, la sanción del sistema gobierno espartano, basado en el equilibrio de poderes entre los reyes, la *gerousía* (consejo de ancianos) y el pueblo *(damos)*. Es Plutarco[33] asimismo el que nos transmite el texto en prosa de la *retra* que supuestamente recibió Licurgo. Según él, se conservaría una parte más antigua y una cláusula adicional. La primera incluiría las siguientes prescripciones: «Tras fundar un templo de Zeus Silanio y de Atenea Silania, de haber tribalizado las tribus y obalizado las obas[34], y de haber establecido a treinta como gerusía junto con los jefes [reyes], estación tras estación hay que reunir la *apela* [asamblea] entre Babica y Cnación, hacer así propuestas y retirarlas, y que del pueblo sea el derecho de réplica y el poder». Sin embargo, continúa Plutarco, como mediante el recurso a la «supresión y adición se retorcían y violentaban las opiniones» (lo que parece hacer referencia a manipulaciones en las referencias a la ley), a instancias de los reyes Polidoro y Teopompo se añadió una cláusula adicional a la retra: «si el pueblo pronunciara afirmación retorcida [es decir, “si hiciera una interpretación distorsionada”], los ancianos y reyes han de apartarse de ello». Tanto el texto como la interpretación y las cuestiones planteadas por esta *retra* han sido objeto de centenares de estudios. Lo sustancial de los problemas está recogido (entre otros muchos autores) en un excelente artículo de Wade Gery (1943). Entre los estudios más recientes, hay que tener presente la propuesta de Ogden (1994) en el sentido de que, en contra de lo que afirma Plutarco, no hay tal cláusula adicional, sino que, al contrario, todo el texto conservado correspondería a una versión secundaria de la retra, en la que, por cierto, precisamente la parte supuestamente adicional es la que pertenecería a un estadio anterior. Sea como fuere, lo que conservamos como retra nos habla de un sistema que trata de equilibrar los poderes de los reyes más la gerusía frente al pueblo o *damos*. Esa polaridad entre un grupo compuesto de reyes y ancianos y el pueblo es la que se refleja precisamente en los fragmentos de Tirteo, por lo que considero que la discusión de estos debe hacerse en

paralelo con la de la retra.

En efecto, los dos fragmentos citados de Tirteo nos plantean un doble problema: el de su relación con la retra y la existente entre ambos. Respecto a la primera cuestión, cabe señalar que, así como ha sido una opinión admitida casi sin discusión que los poemas tirteicos venían a ser una «paráfrasis» versificada de la retra, no hace muchos años se han expresado opiniones en un sentido distinto. Por un lado, se ha atacado la reducción a una paráfrasis de estos textos[35], lo que está perfectamente justificado, y por otro incluso se ha llegado a negar cualquier relación con la retra[36]. Esta última postura, a mi juicio, atribuye excesivo peso a las diferencias de formulación del contenido prescriptivo, que son perfectamente explicables por la distinta naturaleza de los textos y sus circunstancias[37]. La retra es un documento oficial, con precisiones que no proceden en el texto poético, el cual, a su vez, se compone en un momento en que es necesario consolidar la autoridad de las magistraturas que encarnan la unidad y la fuerza del estado frente al enemigo[38].

En cuanto a la relación entre ambos fragmentos, muchos editores consideran que el transmitido en Diodoro es una ampliación secundaria respecto al de Plutarco, que sería la versión genuina. Pero genuina ¿de qué? Se trata de un caso interesante, pero no absurdo: un fragmento de un poeta transmitido con modificaciones en dos fuentes. A ello se pueden dar respuestas diversas, igualmente razonables: que Plutarco conoce una versión distinta, fruto de la circulación del poeta en recopilaciones diferentes; que ambas reflejan posibilidades alternativas en el ámbito del simposio y de la antigua transmisión oral, que han cristalizado en esas dos versiones, etc. Solo que ahora el contenido es una supuesta forma versificada adaptando un oráculo délfico. Ya se observó hace tiempo que basta con suprimir los pentámetros para disponer de ese supuesto oráculo, algo que se puede hacer con cualquiera de las dos versiones. Lo sorprendente es que conservemos una versión en verso y otra en prosa del contenido de las instrucciones dadas por Apolo a Licurgo. Sin entrar en disquisiciones sobre las alternativas posibles a este dilema (versión versificada original y adaptación «oficial», etc.), solo quiero ahora constatar el paralelismo entre ambos textos y la posibilidad de que la explicación de sus supuestas «ampliaciones» sea similar en uno y otro caso. Son textos que registran no tanto un comienzo fundacional, como un pragmático reconocimiento del estado de cosas con una redacción que *pretende* ser la original. Me inclino por la existencia de una versión antigua «larga» del poema, quizá (re)adaptada en más de un momento según las circunstancias políticas.

En resumen, conservamos: (a) lo que parece el texto de una *retra* antigua; (b) un poema con intencionalidad política clara en su contexto histórico, que *presupone* la retra; (c) un dudoso oráculo (como tantos otros), quizá (re)creado por Tirteo; (d) una posible manipulación secundaria del fragmento, con el posible añadido de los últimos versos, que algunos consideran una «paráfrasis» de la fórmula de la retra que reza «y que del pueblo sea el derecho de réplica y el poder»[39]; en la versión poetizada leemos «y que a la multitud del pueblo acompañen la victoria y la fuerza».[40]

---

1 Cf. las observaciones de MEIER (1998).

2 *Post* 670 a. C.

3 Hacia el 640-600. Para la datación de Tirteo véase el detallado análisis de la «cuestión tirteica» en PRATO, págs. 8-20 y, más recientemente, THOMMEN (2003).

4 JEFFERY, pág. 111. Véase STOESSL (1947). Para la riqueza cultural espartana de la época, *vid.* JANNI (1965/1970).

5 La fuente básica es PAUSANIAS IV, 4-29, quien dice inspirarse en MIRÓN DE PRIENE y RIANO DE BENE, autor este de un poema épico con ese contenido; antes de ellos habían tratado el tema el peripatético CALÍSTENES, fuente de ÉFORO (DIODORO 14, 117, 8) y POLIBIO (4, 33, 2-6).

6 E. SCHWARTZ, «Die Messenische Geschichte bei Pausanias», *Philologue* 92 (1937), 19-46 = *Gesam. Schr.* II, Berlín 1956, págs. 207-239.

7 Sobre todo tras los estudios de MEIER (2002) o THOMMEN (2003).

8 Fragmento 4.

9 ESTRABÓN 8, 4, 10, pág. 362.

10 Cf. Test. 43-64 G.-P.

11 PLATÓN, *Leyes* I, 269a = T43; LICURGO, *Leócr.* 106 = T44, etc.

12 4, 15, 6 = T 50.

13 Para la cojera cf. JUSTINO 3, 5 = T 55 y SUIDAS IV, 610, 12 Adler = T 61.

14 *Ad Hor. Art. poet.* 402 = T 56.

15 *In Hor. Art. poet.* 42 = T 59, quien también lo califica de *corpore... debilis.*

16 Cf. PLUTARCO, *Cleom.* 23, 2, 4; *de soll. anim.* 1, pág. 959a y PS.-PL. *Apophth. Lac.* pág. 235e = T 28-30.

17 Cf. T 56 y 59.

18 JUSTINO, *loc. cit.*, T 55.

19 Cf. POLIENO, 1, 17 = T 52 y JUSTINO, *loc. cit.*

20 En la asignación de un origen extranjero a Tirteo no es fácil determinar hasta qué punto ha podido influir la debatida cuestión de la lengua del poeta. Tradicionalmente se le ha considerado un representante continental de la tradición elegíaca de origen jonio, en la que el dialecto predominante es precisamente ese. Sin embargo, GENTILI ha defendido que la redacción originaria de los poemas ha tenido que ser en dorio, pero que la transmisión ha resultado jonizada o aticizada. El argumento es que en la Esparta del siglo VII el dialecto jónico habría sido accesible solo a una élite y las composiciones no habrían podido producir el efecto exhortativo esperado en la masa guerrera. No parece, sin embargo, que unas modificaciones dialectales que no afectan a las elecciones de léxico y que en muchos casos apenas alteran el texto tuvieran un efecto tan negativo. Si el auditorio no poseía la formación poética necesaria no habría entendido tampoco las elegías, con su carga formularia antigua de cuño jónicoépico, ni aunque se hubieran dorizado por completo. En la poesía de Tirteo solo se encuentran dos formas que se han calificado de dorismos: un comparativo (fr. 9, 6) y una forma de futuro (fr. 10, 20). Por otra parte, hoy en día resulta ya muy discutible la catalogación como dorismos de los acusativos en *a* breve; pueden pertenecer a una tradición noroccidental, pero no son ajenos a alguna tradición poética jonia (fr. 1b, 5; 5, 4; 10, 42). Los códices transmiten *alfa* en lugar de *eta* en seis ejemplos. Cuatro de ellos, a mi juicio, tanto podrían considerarse dorismo o arcaísmos como aticismos de la tradición manuscrita, ya que afecta a temas de *alpha purum*: ἀτιμία. 6, 10) αἰσχρᾶς (7, 16-9, 17) v ἐχθράν (8, 5) así como ἀνιαρότατον (6, 4). Casualmente los fragmentos 6 y 7 en los que aparecen tres de estas formas, se nos transmiten en los códices de Licurgo, *contr. Leocr.*, mientras que los fragmentos 8 y 9 aparecen en el *Florilegio* de Estobeo. También pertenece al fragmento 6 la forma ψυχάων. No obstante, algunos editores han interpretado como dorismos dichas

formas, respetándolas en las ediciones. No es comparable a ellas Σπάρτα (fr. 1, 4), forma considerable como doria y cuya conservación podría estar justificada como intencionada forma dialectal en el oráculo, al citar el nombre de la ciudad laconia. Pero debe observarse que en el mismo fragmento aparece el jonismo τελέεντα.

21 *Vid*. TSAGARAKIS (1977).

22 K. J. DOVER, «The Poetry of Archilochus,» Entretiens Fondation Hardt X (Vandoeuvres-Geneve 1964), 181-222.

23 LATACZ (1977).

24 LEIMBACH (1978).

25 DOVER, *op. cit*., pág. 194.

26 Incluso aunque excluyamos la «ejecución en el campo de batalla» y nos limitemos a un ambiente simposíaco, el contexto es ya muy distinto (y, por ende, la propia función de la poesía).

27 LATACZ (1977), pág. 193.

28 ESTRABÓN 8, 4, 10 pág. 362.

29 *loc. cit.* = T 19. Por cierto que de este texto se desprende que Tirteo fue el que les dio esa constitución a los espartanos, más que ser un poeta que se limitara a recoger en forma versificada la constitución consagrada por el oráculo de Delfos.

30 Cf. ATENEO, 14, 630 f; PAUSANIAS 4, 15, 6; para su aplicación práctica cf. TUCÍDIDES 5, 70.

31 *PMG* 856 y 857 y ARISTÓXENO DE SELINUNTE, en *IEG* II, 45.

32 El fragmento 1b se transmite en PLUTARCO (*Vida de Licurgo*, 6), mientras que el otro corresponde a DIODORO DE SICILIA (7, 12, 5-6 = *Exc. Hist*. IV 273 BOISSEV.).

33 *Ibidem*.

34 Traducción literal, para conservar la referencia a las «tribus» y «obas» en que se organiza la sociedad espartana.

35 THOMMEN (1996, 2003), 35; MEIER (1998), 191 y, con más detalle, MEIER (2002).

36 VAN WEES (2002). La combinación de ambos grupos de textos se habría producido a raíz del «panfleto» del rey Pausanias (ÉFORO [*F Gr Hist* 70 F 118] en ESTRABÓN 8, 5, 5).

37 Cf. LINK (2003).

38 *Vid*. MEIER (2002), 77-78.

39 Δάμῳ δὲ ἀνταγορίαν ἦμην καὶ κράτος.

40 Δήμου δὲ πλήθει νίκην καὶ κάρτος ἕπεσθαι. Ya observado por WILAMOWITZ (*Textgesch*. 109). Por el contrario, el paralelo confirma a los escépticos la falsedad del añadido.

[…] hijo […] / […] vaticinios […] / […] mente […] / […] profecías **[1a]**
[…]
[…] todo lo vio […] /[…] hombres en pie […] / […] caro a los
[dioses […][1]
[…] obedezcamos […] / […] más cercanos [de raza?]
pues el propio hijo de Crono, esposo de Hera, la de bella
[corona,
Zeus, ha otorgado esta ciudad a los heraclidas[2],
junto con los cuales dejamos atrás el Eríneo[3], azotado por los
[vientos,
is para llegar a la espaciosa isla de Pélope
[…] de la de ojos de lechuza […][4]

1b/14[5]

[1b] A Febo obedientes, desde Pitón a su patria llevaron
los oráculos del dios y sus palabras, destinadas a cumplirse:
«Que manden en el consejo los reyes honrados por los dioses
que cuidan de la deseable ciudad de Esparta,
y los venerables ancianos; y luego los hombres del pueblo,
respondiendo a su vez con rectas declaraciones.
[14] Pues así el soberano Apolo, que de lejos alcanza, el del arco de
[plata,
de áurea cabellera, vaticinó desde su rico santuario:
“Que manden en el consejo los reyes honrados por los dioses
que cuidan de la deseable ciudad de Esparta,
y los venerables ancianos; y luego los hombres del pueblo,
respondiendo a su vez con rectas declaraciones.
Y que sus palabras sean decorosas y todas sus acciones justas
y que no tomen ninguna decisión torcida contra esta ciudad;
y que a la multitud del pueblo acompañen[6] la victoria y la
[supremacía”».
Tales fueron las revelaciones que Febo hizo a la ciudad sobre
[estos asuntos.
Para nuestro rey Teopompo, caro a los dioses, **[2]**
gracias al cual conquistamos la espaciosa Mesenia[7].

Mesenia es buena para arar, buena para plantar. **[3]**

Por ella lucharon durante diecinueve años, **[4]**
continuamente sin descanso, con denodado ánimo,
armados con la lanza, los padres de nuestros padres;
y en el vigésimo aquellos abandonaron sus fértiles campos
y huyeron de los grandes montes del Itome.

Oprimidos como asnos por pesadas cargas, **[5]**
a sus amos aportan, obligados por dolorosa necesidad,
la mitad de todo el fruto que sus campos producen.
A sus amos lloran por igual sus esposas y ellos,
cuando a alguno le alcanza el maldito destino de la muerte[8].

Hermoso es que caiga muerto en las primeras filas **[6]**
un hombre valiente que por su patria lucha;
pero que quien ha abandonado la propia ciudad y los fértiles
[campos
tenga que mendigar, es lo más doloroso de todo:
errante con la madre amada y el anciano padre,
con los hijos pequeños y la esposa casada en mocedad.
Pues rodeado de odio se verá entre aquellos con quienes viniere
[a dar,
por la indigencia empujado y la odiosa pobreza:
cubre de oprobio a su linaje, ultraja su radiante figura
y toda clase de afrentas y vilezas le sigue.
Mas si, hasta ese punto, el hombre que va errante ya no
[despierta atenciones
ni respeto, ni su postrer linaje,
¡hemos de luchar con furia por esta tierra y por nuestros hijos
y morir sin escatimar nuestras vidas![9]

[7] ¡Hombres jóvenes! Combatid aguantando unos junto a otros.
No iniciéis vergonzosa fuga ni seáis presa del pánico:
engrandeced y enardeced en vuestro pecho el ánimo
y no tengáis apego a la vida al luchar con los enemigos.
A los de más edad, cuyas rodillas ya no son ligeras,
no los abandonéis en la huída, a los ancianos.
Pues vergonzoso es en verdad que, caído en las primeras filas,
yazca por delante de los jóvenes un hombre de más edad,
con la cabeza ya blanca y la barba cana,
exhalando su valeroso ánimo en el polvo,
con sus sangrientas vergüenzas entre las manos

(oprobio es esto para los ojos e indignante de ver)
y el cuerpo desnudo; pero para los jóvenes todo es digno,
mientras poseen la espléndida flor de la amable mocedad.
A los hombres les produce admiración verlo y amor a las
[mujeres
cuando está vivo; mas si cae en las primeras filas ¡cuán
[admirable!
¡Que cada uno, con las piernas bien abiertas, aguante firme,
clavándolas ambas en el suelo, mientras se muerde el labio con
[los dientes[10]!

¡Tened valor, pues sois del linaje del invencible Heracles[11]: **[8]**
aún no tuerce Zeus con desprecio la cabeza!
No temáis a la multitud de enemigos ni seáis presa del pánico
y que cada hombre vaya derecho hacia las primeras filas,
[sosteniendo su escudo,
que su vida se le torne aborrecible y las negras divinidades
de la muerte tan queridas como los rayos del sol;
pues sabéis hasta qué extremo las acciones de Ares,
que de llanto inunda, son aniquiladoras.
Conocéis bien la índole de la dolorosa guerra y vosotros,
[jóvenes,
os habéis encontrado en compañía de fugitivos y de
[perseguidores,
pues aquellos que, aguantando unos junto a otros,
tienen la audacia de ir al combate cuerpo a cuerpo en las
[primeras filas,
mueren en menor número y salvan al ejército que les sigue,
mientras que, si los guerreros se aterrorizan, perdido está el
[valor.
Nadie podría enumerar jamás con detalle cuántas desgracias
sobrevienen al hombre si padece una experiencia vergonzosa;
pues es doloroso herir en la nuca
al hombre que huye en la funesta guerra
y da vergüenza el cadáver que yace en el polvo
con la punta de la lanza clavada en la espalda.
¡Que cada uno, con las piernas bien abiertas, aguante firme,
clavándolas ambas en el suelo, mientras se muerde el labio con
[los dientes,
a la par que oculta sus muslos y sus canillas por debajo, su
[pecho y sus hombros

con el vientre de su amplio escudo!
¡Que agite en su mano diestra la robusta lanza
y haga moverse el penacho terrible sobre su cabeza!
Que, mientras lleva a cabo descomunales hazañas,
adquiera la experiencia de la guerra y que no se quede parado,
fuera del alcance de las flechas, sosteniendo el escudo;
por el contrario, que cada uno se aproxime y, cuerpo a cuerpo,
golpeándole con la larga lanza o con la espada, abata al
[enemigo.
Coloque pie con pie y apoye escudo con escudo
y, acercando penacho con penacho, casco con casco
y pecho con pecho, luche con el enemigo,
asido el puño de la espada o la larga lanza.
Y vosotros, los del armamento ligero, agazapados bajo el
[escudo,
arrojad, cada uno desde su puesto, grandes piedras
y lanzad pulidas picas contra ellos,
colocados cerca de los de pesado armamento.
Ni lo mencionaría ni en cuenta tendría yo a un hombre[12] **[9]**
por la agilidad de sus piernas o por su habilidad en la lucha,
ni aunque de los Cíclopes la talla y la fuerza tuviera
y corriendo venciera al tracio Bóreas,
ni aunque fuera más agraciado en su físico que Titono
y tuviera más riquezas que Midas y que Cíniras,
ni aunque su poder regio fuera mayor que el de Pélope el
[tantálida
y poseyera la lengua de meliflua sonoridad de Adrasto,
ni aunque tuviera toda la gloria, mas le faltara el valor guerrero;
pues un hombre no demuestra su valía en la guerra si no revela
su aguante mientras contempla la matanza sangrienta
y no se coloca cerca para dar alcance a los enemigos.
Esta es la virtud por excelencia, este el premio de competición
[más distinguido
y hermoso que un hombre joven puede ostentar entre sus
[semejantes.
Es un bien común para la ciudad y el pueblo entero
aquel hombre que, con las piernas abiertas, aguanta en la
[primera fila
impertérrito y se olvida por completo de la vergonzosa huída,
exponiendo su vida con valerosa disposición de ánimo,
mientras que con su presencia y sus palabras anima al
[compañero que tiene al lado:

ese sí que es el hombre que demuestra su valía en la guerra.
Al punto hace dar la vuelta a las formaciones enemigas
encrespadas, y con diligencia contiene la marejada de la
[lucha.
Y él mismo cae entre los primeros y pierde su propia vida
cubriendo así de gloria a su ciudad, a sus gentes y a su padre,
tras recibir por delante múltiples heridas
a través del pecho, del escudo umbilicado y de la coraza.
Por igual le lloran entonces jóvenes y viejos,
con dolorosa añoranza se aflige la ciudad entera;
su tumba y sus hijos entre los hombres serán célebres,
y los hijos de sus hijos y su postrer linaje.
Jamás se extingue su ilustre fama ni su nombre;
por el contrario, aunque se halle bajo tierra, llega a ser
[inmortal
todo aquel a quien el bélico Ares quita la vida
mientras demuestra su excelencia y su aguante
y mientras lucha por su tierra y por sus hijos.
Y si se libra del espíritu de la muy dolorosa muerte
y con su victoria conquista la ilustre gloria de su lanza,
todos le honran por igual, jóvenes y ancianos,
y son numerosas sus gratas experiencias hasta que parte para el
[Hades.
A medida que envejece, destaca entre sus conciudadanos y
[ninguno
siente la pretensión de perjudicarle ni en su dignidad ni en sus
[derechos
y todos le ceden el sitio por igual en los asientos,
los jóvenes, los de su edad y los más ancianos.
Ahora, que cada hombre intente llegar a la culminación de esa
[virtud
con ánimo, sin desistir de la guerra.

Fr. A col. 1[13]
[…] adornada (o alardeando) / […] de color azafranado
[…] / […] por los prodigios de Zeus
…………
Fr. A col. 2 (faltan uno o más versos)
[…] de piedras y / […] semejantes a gentes […]
[…] Ares, que a los mortales aniquila […]
[…] dispusiera y a los que están sobre […]
[…] protegiéndonos con los cóncavos escudos
por separado Pánfilos, Hileos y Dimanes[14],

sosteniendo en las manos las lanzas de fresno homicidas.
[…] a los dioses inmortales en todo
[sin vacilación (?)…] obedeceremos a los jefes.
Mas al punto todos descargaremos nuestros golpes,
situándonos cerca de los guerreros enemigos, portadores de [lanza.
Terrible será el fragor de ambos bandos […]
al golpear los bien redondeados escudos contra los otros [escudos;
[resonarán] al caer unos sobre otros […]
[…] en los pechos de los guerreros […]
se retirarán atravesados […]
y, al recibir el impacto de los grandes proyectiles pétreos,
los broncíneos cascos producirán estruendo[15].
Fr. B col. 1
[…] a la nodriza [de Dioniso]
[…] de Sémele [la de hermosa cabellera][16] /
[………]
[…] igualaron (?) […] / […] llevar […]
[…] ganadores por la victoria […]
[…] con la mirada fija en la meta
[…] mientras llevaban un carro de hermosas ruedas
[…/…] agitando por detrás
[…] los cabellos sobre la cabeza
[…] soportaremos al acerbo Ares
[…/…] ni lo tendrá en cuenta (?).

Fr. B col. 2 y *Fr. C col. 1* se suprimen por escasez de restos.

Fr. C. col. 2
seguidamente […] / el muro […] / agitado […]
el lote y la tumba […] / de los mesenios […] / el muro […]
pues unos […] / colocándose de frente […]
otros fuera […] / y en medio de nosotros […] / y de la torre […]
dejarán […] / y ellos como si desde […] / iguales a estos […]
de Hera venerable […] / en el momento en que los tindáridas […]

[10a] ……………… flechas …………
la de ojos de lechuza, hija de Zeus portador de égida.
Muchos guerreros con afiladas picas…

con lanzas agudas………
los de armamento ligero corriendo delante
………. (arcadios?) de los argivos……………..
……….a lo largo del muro
……………………………….. agua…….
…………..de Atenea (de ojos de lechuza)
……………… fosa……….
matarán a todos
los espartanos que…….
por detrás huyendo………

Con ánimo de fogoso león en su pecho. **[11]**

Acercarse antes a los límites de la virtud que a los de la muerte **[12]**

[…] héroes […]. **[13]**

---

1 Da la impresión de que se describe a los ciudadanos que reciben de Apolo las profecías con referencias a la conducta a seguir y el futuro de Esparta.

2 La ocupación del Peloponeso se legitima como un retorno a un territorio que corresponde por derecho a los descendientes de Heracles, expulsados por Euristeo. Es el «retorno de los heraclidas». MALKIN, 1994, pág. 35, sugiere que pueda referirse a Mesenia y que el poema corresponda a la segunda guerra mesénica; pero el poeta habla de *polis,* no de territorio (MALKIN traduce *«polis»* en pág. 33 y «land» en pág. 35).

3 Se encontraba en el territorio de la Dóride, en la Grecia central. La «isla de Pélope» es el Peloponeso, su definitivo lugar de asentamiento.

4 El texto se conserva en un papiro del siglo II o I a. C. (P. Oxy. XXXVIII 2824, ed. Turner).

5 Presento seguidos los dos textos con las versiones conservadas de la versión del oráculo (Pitón es el nombre antiguo del santuario de Delfos) sancionador de la retra que Tirteo supuestamente incorporaba en su poema. Para los problemas de estos dos fragmentos remito a la introducerón.

6 También puede entenderse como un vaticinio: «a la multitud del pueblo… acompañará etc.».

7 Es probable que los fragmentos 2-4 pertenezcan a un mismo poema, incluse quizás el 5.

8 Fragmento transmitido (pimero los versos 1-3 y luego los otros dos) por PAUSANIAS (4, 14, 4-5) con el que ilustra, sirviéndose de TIRTEO, la penosa situación a que se vieron reducidos los mesenios. PAUSANIAS destaca entre las diversas humillaciones el tener que hacer obligatoriamente duelo por personas que no eran de su familia, con las que solo tenían el vínculo del vasallaje.

9 El fragmento es citado con intención paradigmática por el orador LICURGO (*Contra Leócrates* 107). Aunque pertenezca a un conjunto exhortativo más amplio, presenta una interesante composición en anillo, pues se abre y cierra con la referencia a la muerte en la lucha, primero de forma gnómica y luego como exhortación directa. El argumento empleado es el de la vergüenza del desarraigado envuelto en la miseria por la derrota guerrera. Todo lo contrario de la veneración que suscita en su propia patria el glorioso vencedor, al que se recurre en el fragmento 9.

10 En este fragmento y en el siguiente se cumple con regularidad el printipio de reparto argumental en

grupos de cinco dísticos establecido por FARAONE (2005a, b; 2008). Se van distribuyendo así armónicamente los argumentes exhortativos. Por lo demás, el léxico y las fórmulas usadas son fuertemente épicas y contribuyen a la heroificación del guerrero que cumple con su deber.

11 Ahora la argumentación se centra en el rechazo del miedo y se concentra más en aspectos entresacados de la experiencia del guerrero. El fragmento tiene algo de «didáctica» bélica, con detalles acerca de la indumentaria, su uso, tácticas diversas y mención de todos los grupos de combatientes, incluidos los que llevan armamento ligero. El fragmento se conserva en ESTOBEO (4, 9), precisamente en un conjunto de consejos «sobre la guerra».

12 También transmitido por ESTOBEO (4, 10), solo que ahora en un «elogio de la audacia». La novedad estriba en la inclusión de un elenco mítico que recuerda formalmente a la «Priamel» o *praeteritio* inicial (1-9), pero con la diferencia de que no se contrapone o compara con los personajes míticos la persona aludida, sino que se rechaza al poseedor de esas cualidades ilustradas por el mito si no se da en él el valor guerrero. Luego la exhortación sigue en términos similares a los de los fragmentos 6 y 7, con insistencia en el motivo de la fama del valeroso muerto en la lucha *(kléos)* o la honra del que sobrevive victorioso *(timé).* Incluso se propone la *inmortalización* por la victoria (o, paradójicamente, por la muerte): cf. vv. 32-34.

13 A diferencia del resto, los pequeños fargmentos agrupados con el número 10 en la edición de GENTILI-PRATO se conservan en un papiro (*P. Berol.* 11675, del siglo III a. C.: una antigüedad bastante notable), editado por primera vez por WILAMOWITZ. No parecen pertenecer al mismo poema.

14 Las tres grandes tribus dorias (cf. HERÓDOTO, 5, 61), que se repiten en todos los estados dorios. Según Hesíodo, los nombres derivarían de tres hijos de Egimio (Dimán, Pánfilo e Hilo).

15 Novedad importante frente a los otros fragmentos es que se haga referenda, de modo descriptivo y no exhortativo (al menos en esta parte), a aeontecimientos que van a ocurrir (cf. la abundancia de futuros). Imposible saber si es un oráculo, visión o simplemente descripción anticipadora, así como tampoco puede aventurarse quién es la *persona loquens.*

16 La mención de Dioniso y Sémele no es extraña en ámbito espartano.

MIMNERMO DE ESMIRNA
(O COLOFÓN)

INTRODUCCIÓN

Una vez más hemos de lamentar que de un poeta elegíaco solo nos hayan llegado *disiecta membra*, restos parciales de sus composiciones que nos dejan tanto deleite en lo conservado como lamentación por lo perdido. En el caso de Mimnermo, no es esta una opinión propia de una valoración exagerada de sus versos o desenfocada por el gusto actual, sino que se trata de un juicio compartido ya desde la misma Antigüedad por las generaciones subsiguientes que tuvieron la fortuna de leer sus poemas completos. En concreto, su influjo será enorme en época helenística y su obra será un paradigma digno de emular para autores como Horacio o Propercio, por su fuerza y sensibilidad al tratar el tema del amor[1].

Los datos biográficos conservados no son muchos, pero tiene algunos problemas. Por ejemplo, las adjudicaciones de Esmirna o Colofón como ciudad natal pueden provenir de confusiones a partir de sus poemas. Si hacemos caso al léxico de Suidas, habría que situar su madurez hacia el 632-629 a. C. Hay que mantener cierta prudencia con las referencias que se desprenden de sus fragmentos, en el sentido de que se debe diferenciar entre lo contemporáneo y la alusión a episodios antiguos. De su poema *Esmirneide* solo hay un fragmento citado con este título (21), en el que probablemente se habla de los soldados de Giges: se trataría de la victoria que obtuvieron los esmirneos sobre los lidios en la batalla junto al río Hermo (660 a. C.), hecho que algunos pretendían ver reflejado en su propio nombre. Pero esto parece pura rememoración. En apoyo de esta interpretación estaría el testimonio de Pausanias[2], cuando se refiere, sin darle título, al poema en que se hablaba de las Musas en el proemio (fr. 22), que no cabe duda de que sea la *Esmirneide*, en los siguientes términos: «Mimnermo, al componer la *elegía dedicada a lucha de los de Esmirna contra Giges y los lidios*, afirma en el proemio que las Musas más antiguas eran hijas de Urano y que otras más recientes que esas eran las hijas de Zeus». Es decir, no parece un uso paradigmático, sino que la lucha con Giges se presenta como argumento del poema[3]. Por el contrario, la arenga a los ciudadanos que se desprende del fragmento 23 que algunos han entendido que podría deberse a la inminencia del ataque del sucesor de Giges, Aliates, acaecido en torno al 600 a.C., convertiría esta fecha en término *post quem* para la composición. Es decir, su vida se extendería en un arco, aproximadamente, entre el 660 y el 590 a.C., con la *acmé* en el 632. Pero, de nuevo, el problema estaría en que, si Esmirna fue destruida por Aliates, no ha lugar la composición del poema: no existiría ya un entorno de interpretación[4].

También se ha intentado fijar su cronología a propósito de la mención de un eclipse (fr. 20), que no puede ser más que el del 648 o el del 585 a. C. La opción por uno u otro varía bastante la datación. La segunda resulta preferible para quienes tratan de armonizar la cronología de Mimnermo con la de Solón, a propósito de la mención que este hace del colofonio en su fragmento 26, cuando propone alargar a ochenta años el límite deseable

de la vida humana, frente a la opinión del primero, que lo pone en los sesenta (fr. 11). Tampoco esto es del todo fiable, porque la apelación a Mimnermo por Solón puede ser un mero juego literario, sin que implique que aquel esté vivo. A su vez, la del 648 no es fácil de armonizar con un *floruit* hacia el 632 (como indica la Suidas). En cualquier caso, como señala Gerber[5], la falta de contexto impide determinar si Mimnermo se estaba refiriendo a un eclipse acaecido durante su vida o, añadiría yo, si se estaba refiriendo a un eclipse sucedido años atrás.

A la vista de los datos comentados, mi propuesta es que la fecha de Suidas es fiable, que en la *Esmirneide* se recopilaban, en tono «épico» la valentía de los de Esmirna frente a Giges y que, en ese poema o en otra elegía, se contrastaba la conducta de un personaje destacado, en tono exhortativo, con la debilidad de sus coetáneos: advertencia que resultó profética, cuando Aliates arrasó la ciudad. Es decir, el fragmento 23 no tiene por qué hacer referencia al desastre del 600, sino a los años precedentes o, como mucho, a la inminencia de la catástrofe. En cuanto al eclipse, pudo ser el del 648. Por último, Solón no tiene por qué dirigirse a él necesariamente en vida. En consecuencia, me parece razonable aceptar una cronología para Mimnermo entre el 660 y el 600 a.C.

Se le atribuyen dos grandes composiciones de estructura y tema muy diversos. La *Nanno* (nombre de mujer[6]) destacaba por la variedad temática, pero el amor debía de ser el hilo conductor del poema. Aunque no siempre es segura la asignación de fragmentos, da la impresión de que se mezclaban reflexiones más o menos personales (sobre la vejez: los más numerosos, los placeres de Afrodita, etc.; cf. frs. 7-9) con la ilustración de estas ideas a través de los mitos, tanto negativos como positivos. El mito de Jasón y Medea, por ejemplo, era perfecto para el desarrollo de las vicisitudes amorosas (fr. 10). En un escolio a la *Alejandra* de Licofrón[7], basado en Mimnermo, se recordaba la ira de Afrodita, cuando, herida por Diomedes en Troya, convirtió a su mujer, Egialea, en una adúltera empedernida, que llegó a tener relaciones con Cometes, hijo de Esténelo, responsable en última instancia del exilio y muerte de Diomedes. También recordaba Mimnermo a Ismena (fr. 19), muerta, según él, a manos de Tideo, por orden de Atenea, cuando se hallaba en brazos de su amado Teoclímeno. En fin, parece que se acumulaba aquí un catálogo de amores no exentos de fatalidad y desesperación. Incluso se combinaba esta temática con las referencias a la historia antigua de Colofón y Esmirna y a la ocupación de estos territorios (frs. 3, 4). Esta diversidad, que convertía al poema en una sucesión de pequeñas elegías engarzadas, fue alabada por Calímaco en época helenística, ya que encajaba perfectamente con su antipatía contra el poema largo[8]. Cuando Calímaco contrapone las «composiciones sutiles» a la «gran mujer» como ejemplo de la *dulzura* de Mimnermo, es muy probable que esté contrastando la *Nanno* (o quizás otros poemas de contenido vario) con el poema elegíaco de Antímaco titulado *Lide,* muy distinto en su concepción. También se ha propuesto que el poema contrastado era la *Esmirneide*[9]. Es posible, pero no olvidemos que, en el fondo, a lo mejor ambas posturas coinciden en el hecho de que Mimnermo esté detrás de los dos tipos de poesía, ya que su influencia sobre la *Lide* parece más que probable. En cualquier caso, la poesía

de Mimnermo es decisiva para entender la evolución de la elegía, marcando los caminos subsiguientes, y abrió horizontes temáticos y formales que, por desgracia, solo en parte podemos apreciar en los fragmentos conservados[10].

---

1 Fundamental para la discusión de lo que sigue ALLEN (1993), 9-29.

2 PAUSANIAS 9, 29, 4.

3 Discusión detallada de los problemas en SANZ MORALES (2000), quien rechaza la cronología «alta» y analiza algunos rasgos innovadores de la poesía de Mimnermo que, junto a los argumentos aquí discutidos, apoyarían una datación baja.

4 GERBER (1997), 108.

5 GERBER *ibidem.*

6 Según las fuentes, una flautista de la que se enamoró el poeta.

7 206, 28 SCHEER; es el fragmento 17.

8 Fragmento 1, 9 ss. Pf.

9 G. SERRAO, «La genesi del poeta doctus e aspirazioni nella poetica del primo ellenismo», *Studi Ardizzoni*, Roma, 1978, pág. 945, n.° 18; M. BRIOSO, «Tradición e innovación en la literatura helenística», *Unidad y pluralidad en el mundo antiguo* (Actas del VI Congreso español de Estudios Clásicos), Madrid, 1983, vol. I, pág. 35.

10 Una equilibrada valoración de la poesía de Mimnermo se encuentra en MIRALLES (1988, 2004).

A Titono concediole Zeus la posesión de una desgracia eterna, **[1]**
la vejez, que es más escalofriante incluso que la muerte
[dolorosa[1].

*

Mas poco tiempo dura, como un sueño,
la juventud preciada; y la penosa y deforme
vejez sobre la cabeza enseguida pende,
odiosa a la vez que despreciable, que torna irreconocible al
[hombre
y daña sus ojos y su razón al derramarse por todo su cuerpo.

Y que la verdad surja **[2]**

entre tú y yo: nada hay más justo que ella.

Epi[2] y Pilo, de Neleo ciudadela, atrás dejamos: **[3]**
a la deseable Asia con las naves arribamos,
y a la amable Colofón, con descomunal fuerza,
a asentarnos fuimos, de dolorosa desmesura conductores.
Desde allí el camino emprendimos, desde el río […]
y por voluntad de los dioses la eólide Esmirna conquistamos.

[4] (Estrabón, 14.1.3, pág. 633, sobre la fundación de Colofón por el pilio Andremón.)

[5] Al sol tocole en suerte penosa labor cotidiana
y nunca le llega descanso alguno,
ni a él ni a sus caballos, una vez que Aurora, la de rosados
[dedos,
a Océano abandona para subir al cielo.
Pues a él un amable lecho cóncavo,
por las manos de Hefesto en oro precioso labrado,
por el mar lo transporta con sus alas sobre la superficie de las
[aguas,
mientras duerme plácidamente, desde la región de las
[Hespérides
hasta la tierra de los etíopes,
donde su carro veloz y sus caballos están detenidos,

hasta que llega Aurora, hija del amanecer.
Allí monta en su carro el hijo de Hiperión[3].

[6] (Estobeo, 4, 38 comenta un fragmento de Mimnermo, que no cita, contra los médicos.)
¿Qué vida puede existir o qué placer sin la dorada Afrodita? **[7]**
¡Quédeme yo muerto, cuando ya nada de esto me interese:
ni el amor a escondidas ni sus dulces dones ni la unión en el
[lecho!
Tales son las atrayentes flores de juventud de que gozar pueden
hombres y mujeres; mas, una vez que sobreviene la dolorosa
[vejez,
que torna repulsivo por igual incluso al hombre bello,
no cesan de atribular su corazón penosas cuitas que lo
[envuelven
y ni siquiera disfruta de la contemplación de los rayos del sol,
sino que lo aborrecen los muchachos y lo desprecian las
[mujeres.
¡Tan dolorosa hicieron los dioses la vejez!

Nosotros, al igual que hace brotar las hojas la florida estación **[8]**
de la primavera, cuando con rapidez crecen con los rayos del
[sol,
a estas semejantes, durante un tiempo exiguo disfrutamos
de las flores de juventud, sin conocer por los dioses el mal
o el bien que aguarda; pues las Ceres a nuestro lado acechan,
[negras:
la una lleva el cumplimiento de la vejez dolorosa,
la otra el de la muerte. Minúscula existencia tiene el fruto
de la juventud: lo que tarda en extenderse sobre la tierra el
[sol.
Mas, en cuanto se ha traspasado ese límite de la lozanía,
al momento quedar muerto es preferible a la vida,
pues muchas son las desgracias que van afectando el ánimo:
unas veces tu casa ves arruinada y sobrevienen las duras labores
[de la miseria;
otro a su vez carece de hijos y, lleno de anhelo por ellos,
bajo tierra se dirige a la morada de Hades.
Otro padece una enfermedad devoradora de la vida; y no hay
[mortal
al que Zeus no conceda desgracias en abundancia.

[9] Aunque antes haya sido de gran belleza, una vez que transcurra
[su edad lozana,
ni siquiera un padre tendrá de sus hijos la honra y el cariño.

[10] Ni el propio Jasón habría traído jamás el gran vellocino
desde Ea, recorriendo dolorosa ruta,
cuando para el desmesurado Pelias llevó a cabo difícil prueba,
ni habrían llegado hasta la hermosa corriente del Océano…

*

a la ciudad de Eetes; allí los rayos del raudo sol
yacen en áureo aposento,
junto a la boca del Océano: allí, adonde fue el divino Jasón.

[11] Ojalá que sin enfermedades ni dolorosas cuitas
a los sesenta años me llegue el destino de la muerte.

[12] Dedícate a dar gozo a tu corazón: de entre tus conciudadanos,
el uno hablará mal de tí, el otro mejor.

[13] Mala es la fama de que goza entre los hombres…

*

… que siempre andan buscando cruel maledicencia.

[14] (Estobeo, 4, 57, con el tema de *de mortuis nil nisi bene*.)
[15] Conduciendo a los guerreros de Peonia, donde (hay) una
[gloriosa raza de caballos

[16] (Ateneo, 4, 174a, a propósito del héroe Daites.)

(Escolio a Licofrón, *Alejandra* 610, con el tema del castigo infligido **[17]** por Afrodita a Diomedes[4].)

(Eliano, *Varia Historia* 12, 36, con el tema de los hijos de **[18]** Níobe.)

(Salustio, *Argument. II* a la *Antígona* de Sófocles, donde se dice **[19]** que Mimnermo menciona la muerte de Ismene a manos de Tideo por encargo de Atenea[5].)

(Plutarco, *De fac. in orbe lun.* 19, pág. 931e, a propósito de un **[20]** eclipse de sol, quizás el del año 648 o el del 585 a. C.)

ESMIRNEIDE

Así los hombres del rey, una vez que les hubo indicado las **[21]**
[órdenes,
se lanzaron protegiéndose con los cóncavos escudos.

(Pausanias, 9, 29, 4, *Comment. in Alcm.* P. Oxy. 2390 fr. 2 II 28 **[22]** y escolio a Píndaro, *Nemea* 3, 16 [III 43, 19 Dr.] sobre la ascendencia de las Musas.)

FRAGMENTOS DE LUGAR INSEGURO

No eran así en verdad la fuerza y el viril ánimo de aquel, **[23]**
según tengo oído de mis mayores, que llegaron a verle
abatirse sobre las apretadas formaciones de los lidios, que a
[caballo luchan,
por la llanura Hermia, guerrero portador de lanza de fresno.
Nunca, era lo propio, le dirigió el menor reproche Palas Atenea
por la penetrante fuerza de su corazón, cada vez que él, en
[vanguardia,
se precipitaba en el combate de la sangrienta guerra,
desafiando las punzantes flechas de los enemigos.
Pues no hubo entre sus oponentes guerrero alguno
que tuviera aún más cualidades que aquel
para aplicarse a la labor de la violenta contienda
cuando bajo los rayos del raudo sol se abalanzaba.

[24] (Diversos testimonios en los que se dice que Mimnermo traía a colación el refrán «un cojo es quien mejor copula»[6].)

FRAGMENTOS DE FALSA ATRIBUCIÓN

[25] ¡Zeus, que recibes toda clase de honras, qué hermosas nos parecen las mujeres!

[26] Extranjero, evita esta estremecedora sepultura de Hiponacte,
llena de versos cargados de granizo,
donde incluso sus cenizas componen yambos

contra Búpalo, ser odioso;
no vayas a despertar a la avispa que dentro duerme,
que ni siquiera ahora, en la casa de Hades,
ha dado reposo a su cólera
y dispara derechos los venablos de sus versos
en cojas medidas.

****

---

[1] La Aurora se enamoró de Titono y le concedió el don de la inmortalidad, pero no el de no envejecer, por lo que llegó un momento en que ya no podía moverse de su lecho. Según una versión, acabó convertido en cigarra.

[2] La reconstrucción del nombre exacto es dudosa. Se da aquí una evocación del viaje de los antepasados desde el Peloponeso (representado aquí por Mesenia, reino de Neleo) a Asia Menor.

[3] Se trata de un pasaje extraordinariamente elaborado en su relación formacontenido, con un «circularidad» y rotundidad que se emparejan con el recorrido solar. Para mayor detalle, junto con una propuesta de inclusión en el relato del mito de Jasón y Medea, cf. SUÁREZ (1985).

[4] Cf. *Introducción,* con las referencias.

[5] Cf. *Introducción.*

[6] Curiosa concepción popular, basada en una simple teoría de «compensación». Es la que subyace en el mito de la amputación de un pecho de las Amazonas, diestras con el arco.

SOLÓN

INTRODUCCIÓN

Solón es una figura esencial para el conocimiento de la historia de Atenas, y los fragmentos que se le atribuyen son para nosotros un medio no menos esencial para acceder a la comprensión de numerosos aspectos de esa historia y de la sociedad de la época. Desde el punto de vista literario no solo nos revelan la estrecha relación entre poesía y actividad política, sino también nuevos aspectos en la evolución de la elegía y del yambo, con una especial armonización entre la influencia de la épica, la tradición interna elegíaca y yámbica, y las innovaciones propias de un contexto local tan especial como la Atenas arcaica.

Se calcula su nacimiento hacia el 640 a.C., pero la única fecha segura de su biografía es la de su labor como arconte (594/593 a. C.). El *terminus post quem* de su muerte estaría señalado por la ascensión al poder de Pisístrato (560 a. C.), con el que se le vincula de diversas formas en las fuentes y al que ataca en sus poemas. Solón muere durante el gobierno del tirano[1]. Aunque parezca un expediente fácil, empezaré por traducir lo que de él nos cuenta el léxico bizantino de Suidas (IV 396.29 Adler), ya que contiene de forma escueta los datos principales que sabemos de su vida y nos sirve de introducción a los problemas planteados por su actividad política y por la transmisión de su obra poética.

> Solón, hijo de Execéstides, ateniense, filósofo, legislador y dirigente del pueblo[2]. Tuvo su madurez en la olímpíada 47 [592/589a. C.], según otros en la 56 [556/553 a.C.]. Víctima de las insidias del tirano Pisístrao, marchó a Cilicia y fundó una ciudad, a la que le puso el nombre de Solos a partir del suyo propio. Los habitantes de Solos de Chipre también dicen que el nombre se debe a él y que murió en Chipre[3]. Escribió: leyes para los atenienses, a las que les dieron el nombre de *ejes (axones)*, porque estaban inscritas en ejes de madera en Atenas[4]; un poema en dísticos elegíacos, que lleva el título de *Salamina*; exhortaciones en elegías y otros. Es, además, uno de los llamados «Siete Sabios», y se le atribuyen la máxima «nada en exceso», o la de «conócete a ti mismo».

En estas breves líneas se condensan noticias muy diversas. Se observa la triple clasificación de su actividad entre la política activa, la legislación y el pensamiento filosófico, a la vez que se describe de manera vaga su producción poética. En efecto, el conciso perfil de Suidas coincide con el retrato que obtenemos de las fuentes más antiguas, no muy numerosas y no siempre coincidentes en el detalle, ya que todas ellas pertenecen a contextos cronológicos e históricos dispares. Esa diversidad de las fuentes ha condicionado asimismo la transmisión de sus fragmentos poéticos. Sin que el caso sea tan complejo como el de la obra atribuida a Teognis, en parte encontramos problemas similares en cuanto a la atribución (de hecho, hay grupos de versos atribuidos indistintamente a ambos) y a la realidad poética que se esconde bajo el nombre de

«Solón». Por otra parte, el léxico bizantino se hace eco de la conversión de Solón en una figura semilegendaria, uno de los Siete Sabios al que se le atribuyen sentencias que en otras fuentes figuran como propias de la «ideología» délfica.

Veamos por un momento la naturaleza de esas fuentes y cómo se ha podido llegar a la particular descripción de Suidas. En primer lugar, es bien sabido que una fuente sustancial de su propia actividad (tan sustancial como problemática) es la propia obra poética de Solón, uno de los conjuntos poéticos más marcados por la cuestión del «yo» en la poesía arcaica. Sin entrar ahora en la valoración de este aspecto, debemos tener presente el dato a la hora de sopesar la información de autores posteriores, condicionados sin duda por ese hecho. Además, en una especie de problemática circular, la conservación de estos fragmentos se ha debido precisamente a esos autores posteriores y a su particular selección. La fuente más antigua es Heródoto, quien menciona a Solón en tres pasajes en términos que, aunque indiquen conocimiento de la obra poética de Solón, también apuntan a una visión ya camino de la leyenda del estadista. En efecto, Heródoto nos presenta a Solón primero en su faceta de *sabio* proverbial, en un supuesto encuentro con Creso, rey de Lidia, al que deja sorprendido con su idea de la felicidad al ejemplificarla con la vida de un simple ciudadano ateniense (Telo) y de los hermanos argivos Cleobis y Bitón, a los que la diosa Hera premia con el descanso eterno después de haber llenado a su madre de orgullo en la fiesta de la diosa[5]. La conclusión de Solón, a saber, que no podemos juzgar feliz a nadie hasta que no ha cumplido todo el ciclo de su vida, se le viene a la mente a Creso cuando está en la pira, para ser ejecutado por Ciro[6]. Más adelante, un nuevo encuentro anacrónico, esta vez entre Amasis y Solón, ilustrará su faceta de *legislador*: habría sido el introductor de una ley, tomada de las de los egipcios, acerca de la necesidad de declarar los bienes propios[7]. Por último, menciona la muerte de Aristocipro, hijo de Filocipro, cantado por Solón en sus elegías: es decir, asoma la faceta de *poeta* (y es un testimonio de que Heródoto conoce elegías con el nombre de Solón). En mi opinión, Heródoto nos da testimonio de lo temprano de la «leyenda» de Solón[8]. Los encuentros con otros personajes no solo tienen problemas cronológicos[9], sino que se hacen especialmente sospechosos por corresponder a un *topos* protagonizado por los pensadores antiguos: me refiero a la figura del «filósofo itinerante», a la búsqueda de información y aprendizaje[10], de los que Solón inaugura la serie[11]. Por otra parte, se detecta ya la inclusión en un canon sapiencial, con conexiones délficas, que sin duda ha contribuido al sesgo de ciertas biografías, como la de Solón.

Las otras fuentes principales son de naturaleza algo diferente, ya que en todas ellas se observa un claro conocimiento de la obra poética y de las leyes que se atribuían a Solón (aparte de transmitirnos algunos fragmentos). Se trata, por orden cronológico, de Aristóteles[12], Diodoro de Sicilia[13], Plutarco[14] y Diógenes Laercio[15]. Lógicamente, el enfoque y la selección de datos varía según los intereses de cada autor y la naturaleza de su obra. Aristóteles se concentra en datos institucionales y técnicos, aunque no deja de presentar valoraciones de la actividad de Solón; Diodoro y Diógenes Laercio son los menos fiables como fuente de rigor, ya que en ambos casos, aunque de manera distinta,

hay elementos inexactos o incluso legendarios; el caso de Plutarco ofrece más rigor, aunque también presenta episodios de escasa veracidad (por lo legendario); no obstante, su manejo de fuentes previas le permite aportarnos un conjunto de datos abundantes que constituyen una auténtica «arqueología» biográfica, aunque con frecuencia coloque al historiador en una tesitura delicada en relación con la exactitud de las informaciones. Ahora bien, lo que sí nos ofrecen estos autores es, al menos, un núcleo de referencias a la actividad política de Solón que, combinado con lo que detectamos en la obra conservada con su nombre, permite llegar a algunas certezas históricas, que configuran el habitual «retrato robot» de Solón: modificaciones en las instituciones de gobierno, actividad legislativa reformadora de gran calado, revisión de tradiciones sociales y culturales. En esta introducción no me detendré en estos aspectos, bien conocidos y analizados sobradamente por los historiadores, pero sí que es necesario subrayar algunos aspectos.

En primer lugar, no cabe duda de que el personaje histórico de Solón, leyendas aparte, llevó a cabo una renovación de las instituciones y tradiciones locales de gran calado[16] y que le correspondió intervenir como político en un momento decisivo para la sociedad ateniense: en el período en que las viejas instituciones y la antigua organización de la sociedad que, con raíces a veces en la Edad del Bronce, habían ido sobreviviendo hasta comienzos del siglo VI y haciendo persistir, de manera forzada y ya insoportable, desigualdades sociales y conflictos que habían conducido a una clara bipolaridad y a una gran fractura entre una escasa minoría aristocrática y una amplia población mucho más desfavorecida. No obstante, tan absurdo sería considerar a Solón una especie de Robin Hood ateniense como un aristócrata concediendo migajas al pueblo para que todo siguiera como estaba. Es razonable que adoptemos cierta prudencia a la hora de aceptar, tal como se conservan, las referencias a su actividad hechas por el propio Solón, como las opiniones no tan favorables que encontramos a veces en las fuentes, pero en ningún caso puede caber duda de la importancia de su actuación política y de lo decisivo de la misma en la consecución de una consolidación del concepto de *ciudadanía* y de cohesión cultural e institucional que será importante en la consolidación posterior de la democracia. Aunque inevitablemente se haya producido una manipulación de su figura en los siglos subsiguientes, la propia dinámica de la sociedad griega permite comprender por qué el legislador-poeta se transforma en lo que ahora se llamaría un «icono», elevado al rango de sabio inspirado y venerable.

En segundo lugar, y no obstante lo dicho en el párrafo anterior, hay algunas razones para que se cree un margen de inseguridad en las atribuciones a Solón tanto de iniciativas políticas y, muy especialmente, de su corpus legislativo, como de los poemas transmitidos con su nombre. Es evidente que, como sucede con otros autores antiguos de datación alta, el concepto de autoría se esfuma a favor del de «autoridad». El volumen aparecido en 2006 con el título *Solon of Athens. New Historical and Philological Approaches*[17] ilustra perfectamente la situación del debate en el siglo XXI. De suerte que, frente al escepticismo de Lardinois[18] o Stehle[19] acerca de que los fragmentos atribuidos a Solón correspondan exactamente a «poemas compuestos por Solón» y no a creaciones

del siglo IV, producto de debates políticos posteriores y, a lo sumo, siguiendo una línea argumental quizá presente en poemas auténticos, pero alterada por vía oral; frente a esta idea, digo, contribuciones como la de Irwin, Blaise o Noussia en el mismo volumen no solo no ponen en tela de juicio la autoría de Solón, sino que identifican características y rasgos internos de la poesía que permiten defender la paternidad soloniana. Algo semejante, salvando las distancias, sucede con la autenticidad de las leyes, aunque el problema es distinto, ya que algunas de las leyes atribuidas a Solón son manifiestamente anacrónicas. No obstante, son bastantes las que podrían remontarse al propio Solón.

En mi opinión, y por centrarme ahora solo en la cuestión de la atribución de poemas, hay que distinguir claramente entre el problema planteado por la hipotética influencia de la circulación oral y reinterpertación continuada en contextos distintos de los poemas solonianos, con la consiguiente alteración formal, de lo que podría haber sido una acumulación de pseudepígrafos de datación postsoloniana. De suerte que, mientras que el primer supuesto es verificable en algunos casos, el segundo resulta inaceptable y, además, encierra una dificultad metodológica, debido a que exige demostrar una autoría alternativa (incluso polifónica) cuando en realidad hay argumentos de lengua, estilo y contenido que demuestran la razonable coherencia no solo del conjunto conservado en cuanto tal[20], sino de este en relación con la actividad político-legislativa de Solón.

Los fragmentos atribuidos a Solón no solo muestran una extraordinaria coherencia como conjunto poético, con características bien individualizables, sino que son un testimonio muy valioso de cómo el poeta Solón vierte al verso correspondiente, propio del simposio y destinado a ser testimonio imperecedero, su ideología. La objeción posible es que, dada la naturaleza de las fuentes en que aparecen sus fragmentos, la selección muestre aspectos muy concretos de su actividad y su ideología, marcados por los autores de la selección. Lo interesante es que, a pesar de ello, el resultado es un conjunto perfectamente analizable como obra de autor. Me limito a dos observaciones. Una, respecto al estilo y la orientación general de la poesía. El estudio ya citado de Irwin muestra la forma en que Solón se «apropia» de la tradición de poesía exhortativa y la combina con un estudiado uso de la poesía épica. En cierto modo, como señala Irwin, Solón se está apropiando de un cierto estilo de lenguaje político más propio de la tiranía que de la democracia, pero de gran eficacia en su contexto político. Por mi parte, considero que esta interesante perspectiva de análisis debe contrapesarse con otro rasgo de la poesía soloniana que me parece fruto de una notable perspicacia por parte del político-poeta. Se trata de la presencia de lo vernáculo, que no creo que se deba meramente a la circulación de sus poemas en contextos simposíacos atenienses. Junto al acertado uso de lo épico (en lengua y evocaciones de otro tipo), Solón es un excepcional innovador y se convierte en un eslabón fundamental en la evolución de la lengua de la elegía e incluso de la evolución del troqueo y del yambo en su camino hacia la integración en la poesía dramática[21]. Solón innova en morfología, léxico, recurre al vocabulario ático más castizo junto a la lengua de cuño épico antiguo, lo dosifica según el contexto y las necesidades: por ejemplo, los tetrámetros y trímetros contienen más elementos vernáculos y menos épicos.

Veamos cómo se agrupan los fragmentos que las fuentes le atribuyen. Una particularidad de este corpus, como acabo de mencionar, es que no solo conservamos elegías, sino también una serie de fragmentos en tetrámetros trocaicos y trímetros yámbicos. Para encontrar un caso similar hay que volver la vista a Arquíloco. Es decir, Solón presenta un perfil poético variado en el uso de formas y recupera en parte la versatilidad compositiva de la antigua tradición jonia. Ahora bien, lo hace en el contexto de la Atenas arcaica, en un momento en que, al menos en el ámbito que hoy etiquetaríamos como de la cultura, se convertirá en un modelo de recepción creadora de las tradiciones poéticas, en un doble sentido: conservación y recuperación de modelos épicos, por un lado y, por otro, experimentación creativa en el desarrollo de nuevos paradigmas, lo que culminará en el desarrollo del teatro. Si bien no existe una diferencia sustancial entre los fragmentos elegíacos y los otros, y teniendo en cuenta que no debemos atrevernos con hipótesis a partir de tan escasos fragmentos, al menos podemos constatar que los tetrámetros y trímetros concentran su contenido en la actividad política soloniana, aparte de que su léxico y otras características son coherentes con ciertos usos de las formas métricas correspondientes.

El fragmento elegíaco más largo (76 versos) es la composición conocida como *Elegía a las Musas* (fr. 1), una reflexión sobre el poder y la justicia de Zeus frente a la insensatez humana, a la par que una lamentación de la inseguridad que rodea al hombre en su existencia, todo ello muy acorde con el pensamiento arcaico representado por Hesíodo o Esquilo y con la imagen del pensamiento soloniano que se refleja en Heródoto, como hemos visto. Otros fragmentos (aquí con el número 2) corresponden sin duda a la elegía titulada *Salamina*, en la que Solón exhortaba a los atenienses frente a las aspiraciones de la rival Mégara. Se trata de una elegía aparentemente adecuada para su ejecución pública y que, en uno de sus fragmentos, es presentada por el propio Solón como equivalente a un «discurso público», a una «demegoría»[22], pero en verso.

Aunque no siempre es posible confirmarlo, buena parte de los demás fragmentos elegíacos (3-27) debían de corresponder al poema que recibió el nombre de *Eunomia*, utilizado hábilmente para trazar un panorama de la situación que constituye el trasfondo de su actividad política y de sus reformas. Se combina aquí el tono aleccionador y la reflexión gnómica con pesimistas advertencias, a veces en un tono que roza lo apocalíptico, sobre las consecuencias que las conductas torcidas pueden acarrear a la ciudad. Hay también frecuentes descripciones, muy realistas, tanto de la actitud de los que ostentan el poder económico como de quienes se ven sometidos a la miseria y el destierro. Algunos fragmentos se limitan a reflexiones generales sobre la vida, la vejez, etc. En cuanto a los fragmentos de poemas en tetrámetros trocaicos y trímetros yámbicos, se caracterizan por el predominio de las referencias personales en relación con la actividad política del autor. El fragmento 30 (trímetros yámbicos), por ejemplo, es el más largo de los conservados con una justificación de su actividad política. Como he señalado en otro lugar[23], es un texto interesante como precedente de las *rheseis* de la tragedia. Es una especie de discurso político poetizado, con una hábil combinación de registros, desde los más planos (familiares, gnómicos) hasta la combinación de recursos

poético-retóricos diversos y la adición de algunas innovaciones léxicas. Entre el resto de los fragmentos de este grupo encontramos incluso un antecedente de la poesía gastronómica que hallaremos pronto incorporada a la comedia.

---

1 Así lo comenta PLUTARCO (*Solón* 32, 3) con referencia a FENIAS (fr. 21 Wehrli): habría muerto dos años después de acceder al poder Pisístrato, es decir, hacia el 558 a. C.

2 El término griego *demagogós* no tiene el valor peyorativo de nuestro «demagogo». Es lo más parecido a un «líder».

3 Cf. DIÓGENES LAERCIO 1, 62.

4 He traducido «ejes», aunque el término no sea quizá plenamente exacto en cuanto al artilugio que recogía las leyes, sobre el que se ha discutido ampliamente. DOMÍNGUEZ MONEDERO, quien resumen muy bien los problemas planteados por el soporte material de estas leyes y las teorías al respecto (págs. 86-88), describe los *axones* como «posiblemente grandes vigas de madera, que giraban sobre bastidores en los que se hallaban montadas», mientras que las *kyrbeis* (el otro soporte mencionado por otras fuentes, pero que probablemente recogía copias de las primeras) «eran, sin duda, estelas de piedra o de bronce, posiblemente de tres o cuatro lados y rematadas por una extremidad de bronce» (pág. 86).

5 I, 29-33.

6 I, 86.

7 II, 177.

8 No anduvo muy descaminado LINFORTH 1919.

9 Que ha intentado salvar MILLER 1963, 1969.

10 *Theôríes heineken.*

11 Véase el interesante artículo de MONTIGLIO 2000. Como observa la autora, las modalidades de itinerancia son varias: por mero saber y conocer (presocráticos), por difusión y ganancia (sofistas), la combinación de movimiento y reposo que enmarca los diálogos platónicos, la elección provocativa de los cínicos, etc.

12 *La Constitución de Atenas; Política (passim).*

13 Las referencias a Solón están dispersas en su amplia obra: I, 96-98; IX, 1-8, 17, 20, 26, 27, 34; XII, 18; XV, 88; XVIII, 18; XIX, 1; XXVI, 1.

14 *Vida de Solón; Comparación de Solón y Publícola; Banquete de los Siete Sabios.*

15 *Vidas de los filósofos*, I.

16 Un excelente análisis de la actividad de Solón puede verse en LEÂO (2001).

17 BLOK-LARDINOIS (2006).

18 LARDINOIS (2006).

19 STEHLE (2006).

20 Véanse, por ejemplo, LINFORTH (1919), HENDERSON (1982), SUÁREZ (2004), IRWIN (2005), LEWIS (2006).

21 Esto es un resumen de SUÁREZ (1993).

22 El término exacto empleado por Solón es el de *agoré.*

23 SUÁREZ (2002).

De Mnemósine y de Zeus Olímpico ilustres hijas[1],
Musas Piérides, escuchad mi súplica:
concededme poseer siempre dicha por parte de los
[bienaventurados dioses
y fama honrosa por parte de todos los hombres.
Y, así, ser dulce para mis amigos, pero amargo para mis
[enemigos;
que me vean unos respetable, otros temible[2].
Riquezas deseo tener, mas adquirirlas inicuamente
no quiero; siempre al final llega la Justicia[3].
La riqueza que conceden los dioses pasa a manos del hombre
inconmovible desde la más profunda base hasta la cúspide,
mientras que aquella a la que los hombres dan su aprecio
movidos por su desmesura, no se presenta según un orden;
por el contrario, obedeciendo a ilícitos procedimientos,
contra su voluntad les sigue, pero enseguida se va
[entremezclando la perdición[4].
Su comienzo se produce a partir de poco, como el del fuego:
insignificante al principio, termina por ser dolorosa.
En efecto, a los mortales no les duran largo tiempo
las obras que surgen de su desmesura,
sino que Zeus contempla el final de todo; y, de repente,
igual[5] que en un instante dispersa las nubes el viento
primaveral que, tras haber conmovido el fondo del mar estéril,
de olas lleno, y de haber devastado por la tierra portadora de
[trigo
hermosas cosechas, alcanza la sede escarpada de los dioses, el
[cielo,
y de nuevo hace que lo veamos despejado,
y extiende entonces su luz el vigor del sol sobre la tierra fértil
con toda su hermosura, mientras que ya no se puede ver ni una
[sola nube,
del mismo modo llega el castigo de Zeus. Y no descarga
sobre cada uno su agria cólera, como un mortal,
pero no deja de percatarse sin cesar de quién es el que culpable
ánimo posee y al final sin excepción se manifiesta.
Mas uno al momento paga, otro más tarde;
y a los que en su persona se libran de sufrirlo,
y no llega a alcanzarles el destino reservado por los dioses,

sin remisión en otra ocasión se les presenta: sus crímenes
[pagan, inocentes,
o los hijos de aquellos o su descendencia postrera[6].
Mas esta idea nos hacemos por igual tanto el bueno como el
[malo,
que puede prevalecer largo tiempo[7] la opinión que cada uno
[tiene,
hasta que algo le ocurre: y entonces es el turno de los lamentos,
pero, hasta ese momento,
boquiabiertos nos deleitamos con vanas ilusiones.
Y aquel que por dolorosas enfermedades se ve oprimido,
es su obsesión que llegará a estar sano;
otro, que es un canalla, cree ser un hombre bueno,
y bello, aunque no posea un aspecto agraciado;
si uno es indigente y le acucian las labores de la pobreza,
cree que llegará a adquirir sin duda numerosas riquezas.
Distinto origen tiene el afán de cada cual[8]; el uno por el mar va
[errante,
pues busca llevar a casa ganancia en sus naves,
mientras le arrastran enfurecidos vientos por el mar de peces
[lleno,
sin escatimar riesgo de su vida.
La servil tarea de otros es hacer surcos en la arbolada tierra de
[año en año:
son aquellos que se ocupan de los curvos arados.
Otro, experto en las labores de Atenea y Hefesto[9], el de las
[muchas artes,
con sus dos manos reúne su sustento.
A otro las Musas Olímpicas le transmitieron la enseñanza de
[sus dones,
conocedor de la medida de la deseable sabiduría[10].
A otro hízole adivino el soberano Apolo, que de lejos actúa,
y se da cuenta del mal que de lejos avanza sobre el hombre,
si los dioses le acompañan[11]. Pero de la fatalidad
no le librará en ningún caso augurio alguno ni sacrificios.
Hay otros que poseen el arte de Peán[12], el de los muchos
[remedios;
son los médicos, de los que tampoco depende resultado
[alguno:
con frecuencia a partir de un breve dolor se produce un gran
[sufrimiento

y nadie podría curarlo con calmantes pócimas,
mientras que a otro, por duras y crueles enfermedades
[maltratado,
nada más tocarlo con ambas manos, lo torna sano.
El Destino lleva a los mortales tanto el bien como el mal
y no es posible librarse de aquello que conceden los dioses
[inmortales.
En toda acción sin duda hay riesgo y nadie sabe
en qué va a abocar un asunto cuando se emprende.
Por el contrario, el uno, que intenta obrar bien, por falta de
[previsión
cae en una grande y terrible perdición,
mientras que a otro, de mala conducta, la divinidad en toda
[acción concede
la buena suerte, remedio de la insensatez.
Ningún límite de la riqueza se halla visible a los hombres,
pues aquellos de entre nosotros que ahora poseen los mayores
[recursos
se afanan doblemente. ¿Quién[13] podría hartarlos a todos?
Los inmortales conceden ganancias a los mortales,
mas su consecuencia visible es la perdición, que, cuando Zeus
la envía, para cobrarse el castigo, ora el uno ora el otro la
[padece.

SALAMINA[14]

Yo en persona, como heraldo, he venido desde Salamina, la **[2]**
[anhelada,
y el adorno de palabras que he compuesto es un canto en vez de
[una proclama[15].

*

Ojalá fuera yo, pues, entonces un folegandrio o un sicineta[16]
y hubiera cambiado mi patria, en vez de ser ateniense;
pues enseguida entre la gente habría surgido este dicho:
«Ese hombre es del Àtica[17], de los que abandonaron
[Salamina[18]».

*

¡Vayamos a Salamina para luchar por la isla
anhelada y para despojarnos de la insoportable mancilla![19]

EUNOMIA[20]

[3] Nuestra ciudad nunca perecerá por designio de Zeus
ni por deseo de los bienaventurados dioses inmortales,
así es la valerosa diosa tutelar, de poderoso padre,
Palas Atenea, que extiende sus manos sobre aquella[21].
Pero los propios ciudadanos quieren destruir nuestra
gran ciudad por su insensatez, seducidos por las riquezas,
e inicuo es el espíritu de los gobernantes del pueblo,
a los que les aguarda padecer numerosos sufrimientos
consecuencia de su gran desmesura,
pues no saben dominar su insaciabilidad ni moderar
los gozos del momento en la calma del banquete[22].

*

y se enriquecen obedeciendo a inicuos procedimientos

*

sin miramientos hacia los bienes sagrados o los públicos,
roban con rapiña, el uno aquí, el otro allí
y no tienen en cuenta los venerables fundamentos de la Justicia,
que en silencio conoce a la vez lo que sucede y lo que antes [acaeció[23]
y que, con el tiempo, nunca deja de venir para cobrarse el [castigo[24].
Ya se avecina sobre toda la ciudad esa plaga de la que no hay [escapatoria
y que con rapidez desemboca en funesta esclavitud,
que hace despertar de su sueño a la discordia civil y a la guerra,
que acaba con la deseable juventud de muchos.
Por obra de sus enemigos enseguida una ciudad llena de [atractivo
se consume en conciliábulos[25] caros a los inicuos.
Esos son los males que circulan entre nuestra comunidad, [mientras
muchos de los empobrecidos van llegando a tierra extraña

vendidos y atados con ignominiosas cadenas.

*

Así la calamidad pública llega a la morada de cada ciudadano
y las puertas externas de la casa ya no quieren contenerla;
y, por más que se levante un elevado muro sobre aquella,
da con uno de todas formas, aunque haya acudido a refugiarse
en lo más recóndito del dormitorio.
Esto es lo que mi ánimo me impulsa a enseñar a los atenienses[26]:
que muchísimos son los males que el mal gobierno
ocasiona a la ciudad, mientras que el buen gobierno
hace aparecer todo en buen orden y armonía
y con frecuencia coloca grilletes a los que delinquen;
lima asperezas, acaba con la insaciabilidad, debilita el
[desenfreno;
marchita las flores de la obcecación según nacen,
endereza las causas torcidas y humilla las acciones altivas;
detiene los hechos que llevan a la discordia de dos bandos,
detiene la cólera de la cruel rencilla y, gracias a él,
todo entre los hombres es armónico y sensato[27].

Voy comprendiendo y dentro de mi corazón están depositadas **[4]**
[penas,
al ver el declive de la que, de Jonia, es la más antigua tierra[28].
[5] … el afán de riquezas y la altivez[29]

*

y vosotros calmad en el pecho vuestro duro corazón,
vosotros, que os lanzasteis a hartaros de numerosos bienes,
y comedid vuestro ambicioso espíritu, pues ni nosotros
obedeceremos, ni a vosotros os resultará eso a vuestra medida[30].

[6] Pues muchos canallas son ricos, mientras que los honrados son
[pobres,
pero nosotros no intercambiaremos con aquellos
riqueza por virtud, ya que esta siempre firme se mantiene,
mientras que las riquezas ora un hombre ora el otro las posee[31].

[7] Pues al pueblo le di tanta recompensa como le basta,

sin mermar ni exagerar la honra merecida;
en cuanto a aquellos que tenían poder y eran admirables por sus
[riquezas,
también me preocupé de que no fueran víctimas de ninguna
[indignidad.
Me mantuve firme, protegiéndome por uno y otro flanco
con fuerte escudo contra ambos
y no permití que unos u otros vencieran injustamente[32].

El pueblo seguiría de la mejor manera a sus jefes así: **[8]**
sin excesiva permisividad ni excesiva opresión;
pues el hartazgo engendra desenfreno, siempre que una gran
[prosperidad acompaña
a aquellos hombres que no tienen su razón ajustada.

En los asuntos importantes, complacer a todos es difícil. **[9]**

En las bocas del Nilo, cerca de la costa de Canobis[33]. **[10]**

¡Que ahora tú y tu linaje habitéis en esta ciudad **[11]**
gobernando aquí durante largo tiempo sobre los solios,
y que a mí, con nave veloz, me deje retornar incólume
desde su ilustre isla Cipris, la de corona de violetas;
y que, con motivo de esta fundación, me conceda su favor y
[gloria
insigne, así como el regreso a mi patria[34]!

[12] De la nube surge la fuerza de la nieve y del granizo,
y el trueno procede del luminoso relámpago;
la perdición de la ciudad le viene de sus grandes hombres y el
[pueblo,
por ignorancia, cae en la esclavitud de un único gobernante[35];
y al que se le enaltece en exceso, no es fácil contenerlo
después. Sin embargo, ya es hora de que alguien se dé cuenta de
[todo[36].

[13] De los vientos surge la agitación del mar; pero este,
si nadie lo perturba, es el más equilibrado[37] de todos los seres.

[14] Un tiempo breve será el que muestre mi locura a los ciudadanos

y la mostrará cuando ante todos surja la verdad[38].

[15] Mas si padecéis dolorosos sufrimientos por causa de vuestra
[torpeza,
no reprochéis a los dioses ese miserable destino,
pues vosotros mismos acrecentasteis su poder al
[proporcionarles escolta
y por ello os ganasteis triste esclavitud.
Cada uno de vosotros por su cuenta camina con pisadas de zorra,
pero todos juntos sois unos mentecatos,
pues ponéis los ojos en la lengua y en las palabras de un
[embaucador,
pero no ponéis la mirada en nada de lo que sucede.
Hasta que[39], en el tiempo de las amables flores de juventud, **[16]**
él disfrute del amor de los muchachos,
lleno de deseo por sus muslos y su dulce boca[40].

Dichoso aquel que posee el amor de los muchachos, solípedos **[17]**
[caballos,
perros cazadores y un huésped de otras tierras.

Tan rico es el que tiene mucha plata, oro, campos de tierra rica **[18]**
[en trigo,
caballos y mulos, como el que dispone de lo necesario,
gozar de su vientre, sus costados y sus pies,
y de la lozanía de un muchacho y de una mujer,
cuando también llega a alcanzar esto,
y le acompaña el adecuado vigor juvenil.
Eso es la riqueza para los mortales, pues nadie va a la morada
[de Hades
con todos los bienes que posee en exceso
y ni pagando rescate podría escapar de la muerte ni de las graves
enfermedades ni del avance de la maldita vejez[41].

No existe un solo mortal feliz, sino que son desgraciados **[19]**
cuantos mortales el sol contempla.

Es muy difícil captar la oculta medida de su inteligencia, **[20]**

la única que abarca los límites de todas las cosas.

[21] Está por completo oculto a los hombres el pensamiento de los
[inmortales.

[22] Decid al rubio Critias que haga caso a su padre,
pues no obedecerá a un jefe de equivocadas ideas.

[23] El niño, siendo impúber, aún inocente, echa el cerco
de los dientes y se le cae ya a los siete años.
Cuando la divinidad le hace cumplir otros siete ciclos anuales,
manifiesta las señales de la llegada de la pubertad.
En el tercer septenio su mentón, mientras aún están creciendo
[sus miembros,
se cubre de vello: está mudando la flor de su piel.
En el cuarto todos se destacan grandemente
por su fuerza, que los hombres suelen tener por señal de valía.
En el quinto el hombre está en edad de pensar en el matrimonio
y de buscar para el futuro descendencia de hijos.
En el sexto madura en todos los aspectos la razón del hombre
y ya no está igualmente dispuesto a cometer absurdas acciones.
Destacan grandemente en inteligencia y lengua
en el séptimo y octavo septenios: de ambos resultan catorce años.
En el noveno aún conserva sus facultades, pero ya son más
[débiles
para probar una gran valía su lengua y su pericia.
Y si uno llega a cumplir la medida del décimo,
no alcanzará prematuramente su destino mortal.

[24] Caras me son ahora las obras de la que nació en Chipre, de
[Dioniso
y de las Musas, pues proporcionan a los hombres gozos.

[25] Muchas son las ficciones de los aedos.
Mas si aun ahora me puedes hacer algún caso, quita ese verso **[26]**
y no estés resentido conmigo, porque tuve una ocurrencia mejor
[que la tuya;
vamos, modifícalo, Ligiastades, y canta así:
«Que a los ochenta años me llegue el destino de la muerte».

Que no me llegue una muerte no llorada: **[27]**

a los amigos quiero dejar al morir dolores y lamentos.

A medida que envejezco incremento sin cesar mis **[28]**
[conocimientos.

TETRÁMETROS

A Foco

Si fui considerado con mi tierra patria, **[29]**
sin recurrir a la tiranía ni a la amarga violencia,
con mancilla y desdoro para mi fama,
de nada me avergüenzo: pues pienso que así ha de ser mayor mi
[victoria
sobre todos los hombres.

«No es Solón por naturaleza hombre de profunda reflexión ni **[29a]**
[cuerdas decisiones,
pues, aunque la divinidad le ofrecía la prosperidad, no la
[aceptó.
Le echó encima una gran red a la presa, pero, absorto, no tiró de
[ella:
le faltó decisión y le falló su inteligencia.
Porque, si yo me hubiera hecho con el poder,
una vez que hubiera conseguido inmensa riqueza
y hubiera sido tirano de Atenas solo por un día,
habría estado dispuesto a que luego me desollaran cual odre
y que fuera aniquilada mi descendencia.»

[29b] Aquellos que vinieron a cometer rapiña tenían una
[desmesurada esperanza
y cada uno de ellos creía que iba a encontrar prosperidad en
[abundancia
y que yo, con liviana charla, revelaría mis escabrosas
[intenciones.
Vanos fueron entonces sus proyectos y ahora, irritados conmigo,
de través con sus ojos me miran todos como a un enemigo,
sin tener por qué: pues lo que yo había dicho,
con ayuda de los dioses lo llevé a cabo
y no acometí otras empresas en vano;

tampoco me agrada hacer nada con la violencia de la tiranía
ni que de la fértil tierra patria los nobles y los viles obtengan
[igual reparto.

YAMBOS

[30] Y yo, de todos aquellos fines por los que reuní
al pueblo ¿antes de lograr cuál de ellos me detuve?
Podría aportar testimonio de ello en el juicio del tiempo
la muy poderosa madre de las divinidades Olímpicas,
la Tierra Negra, de la que yo una vez
los mojones arranqué, clavados por doquier:
antes esclavizada, ahora libre.
A Atenas, a nuestra patria, por los dioses fundada,
hice regresar a muchos que habían sido vendidos, ilegalmente
[unos,
con arreglo a la justicia otros; y también a los exiliados
por su acuciante indigencia, que ya no hablaban lengua ática,
de tanto andar errantes por multitud de lugares,
mientras que a aquellos que aquí mismo estaban sometidos
a una esclavitud indigna, libres los hice. Con vigor lo llevé a
[cabo,
en completa armonía de energía y de justicia,
y cumplí lo prometido; por igual redacté leyes para el humilde
[y el noble,
aplicando a cada uno recta justicia.
Si, igual que yo, hubiera tomado la aguijada otro
que fuera hombre malintencionado y con ambición de riquezas,
no habría contenido al pueblo, pues si yo hubiera estado
[dispuesto
unas veces a aquello que agradaba a los unos
y luego a lo que los otros maquinaban contra aquellos,
esta ciudad se habría quedado privada de muchos de sus
[hombres.
Por ello me busqué protección por todas partes
y me revolví como un lobo rodeado de una jauría de perros.

Si se trata de hacer reproches claramente al pueblo, **[31]**
lo que ahora tienen nunca con sus ojos
en sueños lo habrían visto…
mientras que cuantos son más poderosos y superiores en fuerza

me elogiarían y me harían su amigo. [5]

*

(Otro) no habría contenido al pueblo ni habría parado
hasta quitar la nata a la leche de tanto agitarla,
mientras que yo me coloqué, cual mojón, en un terreno limítrofe.

Beben y comen, unos tortas, **[32]**
otros pan, otros bollos mezclados
con lentejas; y allí no falta
ni una sola variedad de pasteles,
de todo cuanto produce para los hombres
[5] la negra tierra y todo está al alcance en abundancia.

[33] Unos buscan con afán un almirez, otros silfio,

otros vinagre…

[34] Uno granos de granada, el otro sésamo.

[35] Obedece a los que mandan, sea justo o injusto.

[36] Dulce de zumaque.

FRAGMENTOS DACTÍLICOS

[37] Espléndida nodriza de muchachos.

[38] Piezas de caza.

[39] [Según Juan Diácono *(Comm. in Hermog*. cf. Rabe Rh M 63, 1908, pág. 150), Solón en una elegía decía que la primera representación de tragedia había correspondido a Arión de Metimna.]

[40] Sea nuestra primera súplica para Zeus Crónida, rey,
que a estas leyes les conceda buena fortuna y gloria.

****

[1] Comienza aquí la composición elegíaca arcaica más larga que conservamos, conocida generalmente como «elegía a las Musas», título que de por sí da una orientación inadecuada a la composición. Se trata de un conjunto didáctico-gnómico de gran importancia para conocer el pensamiento moral y teológico de Solón y de su época. Desde el punto de vista formal, la aparente acumulación inorgánica de pensamientos parece impedir la apreciación de una estructura definida. La búsqueda de esta ha sido una constante de la crítica, con propuestas muy variadas, mientras que no han faltado las propuestas de renuncia a la misma en beneficio de una técnica de concatenación de ideas basada en vínculos que establece el propio discurso interno. Esta particular técnica de concatenación, con múltiples recursos de estilo y sintácticos, es evidente (véase el modelo de análisis propuesto por MÜLKE 2002, 235-237), pero considero que no impide la apreciación de una macroestructura que, como tantas composiciones arcaicas griegas (y más aún aquellas que se acercan en su formulación al himno o la plegaria), posee carácter tripartito (cf., por ejemplo, MANUWALD, 1989). La invocación general a las Musas (al modo tradicional homérico y, sobre todo, hesiódico) inicia una *primera parte* que, a su vez, es susceptible de dividirse entre las peticiones del poeta y la explicación sobre los dos tipos de riqueza, el que tiene origen divino y el conseguido por el hombre, para concluir con la mención de la *ate* o castigo producto de la obcecación que sucede a la indebida riqueza humana (vv. 1-15, con la invocación en las líneas 1-6). La *segunda parte*, la más extensa, abarcaría de los versos 16 al 62 con (a) la explicación del modo en que el castigo de Zeus llega a los hombres y (b) la ingenuidad de estos, que, indiferentes a lo que puede suceder, pasan la vida entre distintos afanes. La última parte (vv. 63-76), que se inicia con la mención de la Moira, sirve de recapitulación al conjunto y a la idea de alternancia de dicha y felicidad, con una nueva mención final de la *ate* y del modo en que Zeus interviene.

[2] Podemos establecer aquí el fin del proemio, que incluye la invocación y unas primeras peticiones, a modo de plegaria condensada. Solón se sitúa en la tradición épica de petición, como poeta, de ayuda de las Musas como garantes de la memoria (y, en concreto, enlaza con el proemio de la *Teogonía* de HESÍODO), aunque luego su petición no va precisamente en ese sentido. Anticipando la distinción que hará luego entre el plano divino y el humano, solicita *olbos* (traducido por «dicha», y que implica bienes materiales y felicidad) de los dioses y *doxa* de los hombres: es la primera vez que aparece este concepto de opinión ajena o valoración que se hace de uno en la poesía griega. Hay, además, un compendio de pensamientos tradicionales arcaicos sobre el individuo: en concreta, la idea de ser apreciado por los amigos y hacer daño a los enemigos enlaza directamente con HESÍODO (*Trabajos* y *días* 342 y 353) y ARQUÍLOCO (fr. 23, 14-16)

[3] Es decir, la entidad superior, de carácter divino, que impone el merecido castigo. Algunos entienden el concepto de forma más desacralizada (justicia con minúscula), insistiendo más en el proceso judicial que conduce a la imposición de la pena. Sin embargo, parece que el tono del conjunto apoya una interpretación de esta entidad como divinidad: de hecho hay un equilibrio en el plano divino entre *Dike,* Zeus y *Moira* a lo largo del poema.

[4] El término griego es *ate*, que hace referencia tanto a la obcecación (a veces enviada por una divinidad) que lleva a una conducta con resultados nefastos, como a la nefasta situación o sufrimiento que dicha obcecación ha provocado.

[5] Se abre un largo símil, que llega hasta el verso 24 (el segundo término del símil se inicia en el 25 con «del mismo modo»). He preferido mantener fielmente la compleja sintaxis de toda esta comparación, expandida con el relativo «que» del verso 19.

[6] De nuevo un pensamiento tradicional con una nueva formulación, que insiste en la dificultad de saber cuándo puede llegar el castigo. Tanto la épica como la tragedia abundan en referencias a castigos postreros, que pueden afectar a la descendencia (y en ello insisten las fórmulas más populares de maldición). Aquí el castigo se formula claramente como propio de la justicia de Zeus.

[7] *Locus desperatus.* En la última edición, MÜLKE, 2002, recupera la propuesta de BÜCHNER, que habría que traducir por «que bien "fluye" la opinión que cada uno tiene», es decir, todos creemos que lo que pensamos va a salir bien. La idea es que, hasta que la calamidad no nos demuestra lo contrario, vivimos con vanas ilusiones, como si la idea de la realidad que nos hemos hecho fuera inmutable.

[8] Tras ilustrar el tema de las «vanas ilusiones», Solón expone un catálogo de oficios que parece representativo de las más diversas ocupaciones, pero no es exhaustivo. Es una enumeración que recuerda la de

los *demiourgoi* de la *Odisea* (17, 382-386), donde la secuencia es: adivino, médico, carpintero y aedo. Aquí la secuencia es: marinero (comerciante), agricultor, artesano, poeta, adivino y médico. En algunos (sobre todo en los primeros) se menciona la finalidad de sustento de su actividad y el riesgo o la dificultad que a cada uno le aguarda. En el caso del médico, tratado con mayor extensión, se hace referencia a las posibilidades de acierto o fracaso, que, por lo demás, parecen estar implícitas en los demás casos, como ejemplo de la inseguridad humana. Cf. el análisis de MÜLKE, 2002, 295-298.

9 Ambos dioses son los patronos en Atenas de los alfareros y de los herreros.

10 El poeta recibe con frecuencia el calificativo de «sabio», traducción que se queda corta respecto a los matices del griego *sophós:* tal individuo posee una autoridad moral y una sabiduría que cuenta con el apoyo divino.

11 Es decir, si cuenta con el apoyo de los dioses, que le dan la capacidad adivinatoria (evidentemente se refiere al *mantis*, no al hombre que recibe la adivinación).

12 El dios de la medicina, en principio independiente, pero desde muy pronto identificado con Apolo.

13 También puede entenderse «Qué clase de riqueza».

14 Las circunstancias históricas de esta composición son muy discutidas. Es evidente que estamos ante una exhortación o parenesis de Solón para recuperar el dominio de la isla, disputado repetidamente a los de Mégara, al que se supone que los atenienses han renunciado. Algunas de las fuentes más importantes, como PLUTARCO *(Vida de Solón,* 8, la más detallada), POLIENO (1, 20, 1) y DIÓGENES LAERCIO *(Solón* I 46-48) presentan el contexto de ejecución de un modo que ha levantado a veces sospechas por su posible carácter legendario y por el hecho de que algunos de los detalles más peculiares faltan en la fuente más antigua, que es DEMÓSTENES (19, 252). Lo que es común a todos es la mención de una ley que impide plantear propuestas en relación con la recuperación de la isla, bajo pena de muerte, y que Solón tiene la audacia de romper este silencio obligatorio. En la detallada descripción de PLUTARCO se detalla cómo Solón prepara cuidadosamente su canto público en el ágora, haciendo primero correr el rumor de su supuesta demencia y compareciendo después (en una hora de «máxima audiencia») con un atuendo que corroboraba su desequilibrio.

15 Los términos en que se abre el poema aparentemente apoyan la idea de una interpretación pública, en la que el poeta se reviste de la autoridad del heraldo y recurre a la fuerza parenética de la elegía (a lo que contribuye la propia forma de la misma, el *kosmos* verbal, término cuyo complejo valor se diluye al traducirlo como «adorno»). Es una estructuración ordenada capaz de producir una empatía superior a la del simple discurso público, como subraya el poeta. Sin embargo, no puede evitarse la sospecha de que, una vez más, el contexto sea simposíaco y que el poeta haya querido construir la ficción de la interpretación pública, como sostiene NOUSSIA (en NOUSSIA-FANTUZZI, 2001, 225-228). La interpretación literal, junto con determinadas desviaciones «semánticas» (como la que permitía la ambigüedad del término *agoré)* habría dado lugar a la ficción de la ejecución pública. No obstante, conviene tener cierta prudencia al respecto, pues hoy sabemos que la interpretación pública de una elegía no fue un hecho excepcional.

16 Es decir, natural de lugares de escasa o nula importancia, como son estas dos pequeñas islas de las Cíclades (Folegandro y Sícino). El poeta quisiera tener cualquier origen, antes de ser identificado como uno de los que se desentendieron de Salamina.

17 Por un lado la expresión griega tiene algo de peyorativo («ese individuo») a la vez que supresor de la identidad personal; por otro, el uso de «ático» y no de «ateniense» también presenta cierto *pathos*, por subrayar más la tierra común (con evocaciones «patrióticas»).

18 La expresión «de los que abandonaron Salamina» es la traducción de un término acuñado *ad hoc* por Solón.

19 Tono parenético, propio de la elegía guerrera.

20 El fragmento se conserva en manuscritos de DEMÓSTENES, quien cita a Solón en su discurso *sobre la embajada infiel* (19, 254 ss.), por lo adecuado para la descripción de determinadas conductas y sus consecuencias. Esta composición se encuentra ideológicamente muy cercana a la «Elegía a las Musas» (fr. 1), aunque su contenido es más explícito en referencias de más marcado color político. *Eunomia* es término que ya aparece en HOMERO, *Od.* 17, 487, con un sentido más general de «reparto equitativo». Como divinidad, según

HESÍODO *(Teogonía* 902) es, junto con Justicia *(Dike)* y Paz *(Eirene),* hija de Temis y de Zeus (las Horas, grupo que se mantiene vigente con valores políticos en el pensamiento arcaico). La traducción de «Justa Situación», contrastada con la «Injusta Situación» (vv. 31-32) trata de cubrir el sentido político que el término adquiere en la Grecia arcaica, con referencia a una polis en que las leyes y el respeto a las mismas introducen un equilibrio con beneficios materiales patentes, mientras que lo contrario es fuente de confrontaciones. El poema presenta una estructura que podría considerarse tripartita, con un breve proemio a Atenea (1-4), una amplia parte central en que se detallan las funestas consecuencias de la falta de *Eunomia* (5-29) y una parte final en que se abre la esperanza de la recuperación de una situación equitativa y de un equilibrio. Ni que decir tiene que esto se puede interpretarse como una brevísima síntesis del programa político de Solón, que plantea la corrección de la negativa situación existente.

21 La invocación a Atenea confiere al conjunto un valor de plegaria, bajo los auspicios favorables de la diosa local. La referencia a las manos extendidas sobre la ciudad es habitual en fórmulas religiosas aplicadas a las divinidades protectoras de un lugar. Es interesante la conciencia que se trata de transmitir de la ciudad como unidad de convivencia que debe ser preservada de la destrucción, que puede venir de sus propios ciudadanos. No es solo la ciudad, sino «nuestra» ciudad.

22 La referencia a la necesidad de guardar una moderación y seguir unas normas de equilibrio en el simposio es abundante en la poesía arcaica, ya desde Homero (cf. *Od.* 9, 5-10). Lo interesante es que también desde Homero el orden del simposio viene a ser el reflejo de un equilibrio que afecta a toda la comunidad, en este caso a la polis. Muy importante es, en su vertiente política, el término «calma» (gr. *hesychia*), como se puede apreciar en el «himno» que le dedica PÍNDARO en el inicio de la *Pítica* 8.

23 Evocación de un verso épico (*Il.* 1, 70) en que se describe la virtud omnividente del adivino. Obsérvese que aquí falta la mención de la «visión del futuro», que no es competencia de la Justicia.

24 Como sucedía con Zeus en el fragmento 1.

25 Traducción de un término que Solón parece utilizar por primera vez con valencia política: *synodos,* probablemente equivalente a las más conocidas «heterías», también florecientes en le Mitilene de Alceo y en la misma Atenas.

26 El poeta-político destaca su función *didáctica,* que, en el anuncio de las calamidades (y en su tono casi apocalíptico) tiene algo también de profética.

27 La secuencia asindética de actuaciones de la Eunomia en esta breve parte final contrarresta lo negativo de la exposición anterior, respecto a la cual no faltan ciertos ecos verbales. El conjunto viene a ser un pequeño himno, que tiene como paralelo antiguo el que se dedica a Zeus al comienzo de los *Trabajos y los días* de HESÍODO (3-9); cf. NOUSSIA, 2001, 255-257. Los términos traducidos por «buen gobierno» y «mal gobierno» son en griego compuestos formados sobre el mismo radical de la palabra «ley» (o «tradición normativa»), pero además con el sentido implícito de «reparto» o «distribución». Es decir, predomina el significado de «equilibrio distributivo» (en sentido concreto y abstracto). No obstante, su uso en el contexto político queda mejor reflejado con la referencia al gobierno, escogida en la traducción.

28 Esta expresión, con referencia al Ática, supone una exageración, pero implica una intención política en la reclamación de la supremacía de este territorio sobre el ámbito jónico-ático.

29 Los términos que se reconstruyen en este verso son los únicos mencionados por PLUTARCO *(Solón,* 14, 2), mientras que los demás proceden de la cita de ARISTÓTELES *(Const. de los Aten.* 5, 3), con la que trata de demostrar que Solón no pertenecía a la clase más enriquecida, ya que aquí aconseja a los ricos limitar sus ambiciones.

30 En el sentido de «conveniente».

31 La oposición *kakós/agathós,* con connotación social, es bien conocida por la poesía de Teognis, aunque aquí quizá no presente la radical confrontación de clases que en el corpus del megarense tiene. Los *kakoi* son los que no merecen la riqueza que tienen por sus escasas cualidades morales. Lógicamente, el poeta y los que le acompañan en el simposio, como indica el plural, se clasifican como *agathoi,* no ricos, pero sí portadores de la preciosa *areté,* que es la quintaesencia de los valores ciudadanos de este pensamiento y que va más allá de lo que el término «virtud» expresa en castellano. Véase el aprovechamiento del pasaje en TEOGNIS, 315-318.

32 El fragmento ilustra a la perfección, según las fuentes, la situación de Solón en el punto medio de las tensiones sociales (ARISTÓTELES, *Const. de los Atenienses* 11, 2 ss.; PLUTARCO, *Solón* 18, 5 s.). Las evocaciones épicas, con referencia al reparto del botín, son evidentes y, como en otros casos, dan un tono especial al conjunto, por esa actualización del mundo de la épica para la realidad política coetánea.

33 Según PLUTARCO *(Solón* 26, 1) este verso hace referencia a la estancia de Solón en Egipto.

34 De nuevo es PLUTARCO *(Solón* 26, 3) la fuente del pasaje y quien da la explicación (sin otro fundamento que la exaltación ateniense del poeta) de que, tras su estancia en la ciudad de Epea *(Aipeia),* en memoria de Solón pasó a llamarse Solos. Cf. *Schol. Arat.* 7, 14 ss., donde se dice que la ciudad es fundación del rey Cipranor y que le puso ese nombre en honor de Solón.

35 La palabra griega es *mónarchos,* utilizada aquí por primera vez, cargada con un sentido negativo.

36 En su transmisión del fragmento DIODORO DE SICILIA (9, 20, 2) afirma que con estos versos Solón advierte del riesgo de la tiranía de Pisístrato.

37 En griego dice exactamente el «más justo». Sobre este uso de *díkaios* cf. GENTILI.

38 Este fragmento y el siguiente se relacionan por nuestras fuentes con la llegada al poder de Pisístrato.

39 O «mientras que».

40 El fragmento, que incluye por primera vez en griego el término *paidofiléo,* se cita en las fuentes para ilustrar la posibilidad de que un legislador como Solón también podía ser experto en amores; En APULEYO *(Apol.* 9) se le califica de *lascivissimus.* Los fragmentos 17-19 son una mezcla de la ideología del «carpe diem» y de un claro pesimismo sobre el destino del individuo.

41 El mismo fragmento aparece incorporado a TEOGNIS (719-728) y citado como tal por algunas fuentes.

TEOGNIS

INTRODUCCIÓN

CONTEXTO HISTÓRICO Y SOCIAL

La habitual nota biográfica que precede a la traducción de un poeta no se puede mantener como tal al hablar de Teognis. En mayor grado que con cualquier otro poeta arcaico sería absurdo plantearse su «biografía». No es necesario negar la existencia histórica de un personaje con este nombre, pero es ingenuo intentar reconstruir algo parecido a una «vida» de un poeta en este caso. Como se verá después con algo más de detalle, los dos libros de la *sylloge* o colección de poemas en dístico elegíaco bajo el nombre de Teognis son el ejemplo más antiguo de antología de composiciones que, si bien presentan un carácter relativamente homogéneo en cuanto a su ideología y temática, reflejan un proceso de recopilación complejo, cuyo conglomerado resultante es la cristalización de un modelo de poesía vivo durante siglos, nacido en el simposio aristocrático de la Mégara arcaica, que circuló de viva voz y conoció un desarrollo acumulativo en épocas diversas, en un arco cronológico de unos dos siglos (del VI al IV a.C.). Probablemente conoció una fase en que los textos fijados por escrito coexistieron con el proceso de creación y «recreación» orales. A partir del siglo IV a.C. este conjunto conoce otro proceso ya estrictamente «editorial» de selección y reorganización, en varias etapas, la última de las cuales fue la reunión de poemas eróticos en un libro aparte[1].

Al abordar el problema de la *sylloge* o colección teognídea hay que distinguir dos aspectos, al menos como planteamiento metodológico, aunque están estrictamente relacionados. Uno se refiere a la existencia de un poeta con dicho nombre y a la posibilidad de localizar en el conjunto de poemas un núcleo «auténtico» referido a unas circunstancias históricas que justifiquen el contenido de esa poesía. El otro afecta al análisis de la colección en sí y al proceso de configuración de la misma. Este último aspecto excede claramente del clásico estudio de una poesía «de autor» y nos abre el camino para el conocimiento de un fenómeno de enorme interés, ya que esta *sylloge* es el primer ejemplo de formación de una *antología* poética, con todo lo que ello implica en cuanto a la dialéctica entre oralidad y escritura, los criterios de selección y la justificación de los mismos, la finalidad perseguida, etc.

Para empezar, el primer aspecto no carece de problemas (y no solo por la duda de la patria originaria del poeta). ¿Hubo efectivamente un «Proto-Teognis», un «creador» de un núcleo originario cuyo éxito, al circular como obra poética, impulsó la adición de poemas «falsos» e incluso de otros autores (sin otro planteamiento que el de la semejanza temática y formal)? Entre las respuestas dadas a este interrogante, la tesis principal de Nagy, a saber, «que la figura de Teognis representa una síntesis acumulativa de las tradiciones poéticas megarenses»[2], es un intento de solución atractivo, que sin duda acierta en cuanto al contexto en que se origina la colección, pero negar la existencia de un poeta con ese nombre no es ni necesario ni lógico. La sopesada discusión sobre

este punto de la exhaustiva obra de Selle[3] creo que deja bien zanjado el asunto. En mi opinión, la colección teognídea nos sitúa ante un enigma en cierto modo similar al de la cuestión homérica, en el sentido de que *antes* de Teognis (y contemporáneamente) tuvo que existir en Mégara una tradición didáctico-gnomológica similar, nacida con el simposio, con un componente oral preponderante (o incluso exclusivo), de la que ese poeta, de nombre Teognis, nos trazó la primera «foto fija» de su historia. Al poner en circulación un conjunto poético conscientemente reunido como «obra de autor», con su nombre proclamado desde el comienzo, con la rúbrica del «sello»[4], *la anónima y variada tradición simpótica elegíaca cristalizaba en una forma que ya implicaba una selección (temática y estructural) que se constituiría a su vez en modelo*.

Ahora bien, aunque el conjunto transmitido incluye sin duda un núcleo más antiguo (cuya búsqueda y delimitación ha ocupado siempre a los estudiosos del poeta), la colección transmitida supone un proceso de selección tendente a lograr un valor lo más universal posible (dentro de su ideología aristocrática), en el que cada poema presenta una relación desvaída con el contexto originario que lo motivó y entra en relación con los poemas entre los que se agrupa, aunque también es indefinidamente reutilizable en circunstancias similares. Es la síntesis de un código forjado a través del tiempo, representativo de la misma dinámica de la sociedad en que nace. Esta es la razón por la que, a diferencia de otros textos poéticos antiguos, resulta tan desvaída su ubicación histórica y cronológica.

A pesar de todo, no debe considerarse tarea del todo imposible el llegar a una superposición, por muy parcial y reducida que sea, de los poemas de la colección con la evolución histórica de Mégara. Ni aquella carece de algunas referencias concretas ni el conjunto resulta tan desdibujado como para no poder proceder a una relación con el trasfondo histórico. Para empezar, la lectura atenta de la colección puede servir para apoyar la identificación de la Mégara que le sirve de escenario con la Nisea (en el istmo de Corinto) y no con la Hiblea, colonia de la primera, fundada en Sicilia hacia el 725 a.C. Aunque actualmente esta es la opinión mayoritaria, no es de extrañar que la identificación de esta Mégara teognídea con la siciliana haya contado con defensores, ya que el primer autor que cita expresamente versos de la colección, Platón[5], es también el primero en hablar de ese origen siciliano, al menos aparentemente. En efecto, en las *Leyes* (I, 630a)[6], el interlocutor ateniense describe a Teognis como «uno de los megarenses de Sicilia», patria que le asignarán «no pocos», según dirá Harpocración[7], incluido, siglos más tarde, el bizantino Suidas[8]. Sin embargo, hasta los propios comentaristas antiguos de Platón contradijeron al filósofo, como revela el escolio al pasaje citado de *Leyes*, en que se cita a Dídimo (siglo I a.C.) como sustentador de la opinión contraria. El propio escolio apunta la posibilidad de que Platón atribuyera a Teognis por patria Mégara Hiblea por su papel destacado en aquella ciudad, dado que en el pasaje platónico su mención viene después de la de Tirteo, al que la propaganda ateniense transformó en un natural de Atenas «exportado» a Esparta. No es posible determinar si en Platón intervino esta analogía contextual para atribuirle tal origen, pero hay indicios suficientes para pensar que

estaba equivocado.

En la búsqueda de las circunstancias históricas más antiguas detectables en la *sylloge* (lo que se piensa que nos lleva al ambiente del «Proto-Teognis») continúan hoy en día las discrepancias entre situar el período de actividad de Teognis en la época del tirano local Teágenes (hacia el 630-607 a.C.)[9], o bien postular los decenios centrales del siglo VI como nivel cronológico más antiguo. Las propuestas de datación baja se deben, por un lado, al hecho de que las fuentes antiguas sitúen a Teognis entre la Olímpíada 59 y la 57 (es decir, entre el 559 y el 541 a.C.) y, por otro, a que la mención de la invasión persa (VV. 773 ss.), que podría ser de un poeta más tardío, se identifica con la expedición de Jerjes del 480 a.C. Así, por ejemplo, Hudson-Williams[10] veía reflejadas en Teognis las circunstancias *posteriores* a la caída de Teágenes[11] (con diversos vaivenes entre régimen moderado, democracia radical y tiranía), por lo que se inclinaba por una datación del nivel más antiguo en la primera mitad o a mediados del siglo VI. En esta última línea se sitúan muchos estudiosos del poeta, desde Welcker[12] hasta los más recientes de Bowie[13], quien defiende la datación del 544-541 a.C. como *floruit* del poeta (siguiendo a Suidas[14]), y de Selle[15], quien asimismo defiende la datación del nacimiento de Teognis en la primera mitad del siglo VI y sopesa la posibilidad de que su vida se extendiera a los comienzos del siglo V, siempre y cuando se admita que son suyos los versos 773-782, en los que se habla de la expedición de Jerjes (480/479 a.C.). Sin embargo, West[16] ve diversas razones para defender una datación de su actividad ya desde el período inmediatamente anterior a la subida al poder de Teágenes (es decir, antes del 630), durante cuyo mandato habría estado exiliado, hasta varios decenios después. No obstante, a pesar de lo atractivo de esta hipótesis, ninguno de sus argumentos es definitivo. La nota marginal en un manuscrito de Aftonio, quien cita los versos 175-176, en que se hace a Cirno contemporáneo de Cípselo, puede ser (como el propio West señala) una inferencia errónea del verso 894 *(así Zeus aniquile la raza de los Cipsélidas*), que no es sino una forma de describir a los corintios, los grandes rivales de los megarenses (a los que estuvieron sometidos) y puede pertenecer a cualquier época posterior (no necesariamente a los años 655-625). El posible eco de Mimnermo en 1103-1104 (a propósito de los magnesios, Colofón y Esmirna) es un simple *terminus post quem* no necesariamente inmediato. Por último, las posibles referencias a una época de desorden interno en la polis, con la amenaza de que venga un «rectificador» de la situación (cf. V. 40), aunque son aptas como amenaza de un próximo tirano, tienen un tono excesivamente general y proverbial. Es cierto que, en general, la ideología y argumentos de la colección corresponden a un grupo aristocrático que teme (o se queja de) que alguien al frente del *demos* se haga con el poder, pero esto puede haber sucedido en cualquier otro momento *después* del gobierno de Teágenes[17].

En resumen, aunque pienso que la etapa de Teágenes y, sobre todo, los decenios subsiguientes deben ser tomados seriamente en consideración, al menos para entender el origen de la tradición elegíaca local que nos llega con el nombre de Teognis, la actividad de este debe situarse en el período posterior. Plutarco[18] dice que a la caída de Teágenes

siguió un período de gobierno «moderado» (se ha supuesto que sea una oligarquía) y luego una etapa de democracia de tinte demagógico, cuyos promotores enviaron al exilio a los oligarcas[19], aunque luego estos volvieron y acabaron con la democracia. Es posible que Mégara conociera una tradición elegíaca simposíaca a finales del siglo VII que hubiera acuñado ya un lenguaje didáctico-sapiencial, de contenido fuertemente político. Ahora bien, si tenemos en cuenta la confrontación que se dio entre Mégara y Corinto en los primeros decenios del siglo VI, el hecho de que la democracia estuviera vigente hacia el 580-560[20], etc. todo ello nos da un marco histórico adecuado a una poesía que tanto insiste en las cualidades aristocráticas, se lamenta de la situación de exilio, etc. En resumen, por muy diversas razones pienso que debe mantenerse la datación más próxima a la *acme* del 545/541 a.C. mencionada en las fuentes biográficas.

EL PROBLEMA DE LA CONSTITUCIÓN DE LA COLECCIÓN

Las conjeturas que se han hecho al respecto (alguna ya mencionada *supra)* han sido muy numerosas. Sin necesidad de erudición, cualquier lector atento observará que la naturaleza de los fragmentos va modificándose a medida que los leemos. Observamos una mayor coherencia y una cierta secuencia al comienzo, para pasar pronto a una disparidad progresiva, solo que con algunos retornos a temas anteriores. Asimismo, cuando logramos encontrar algún asidero histórico para aventurar una datación (al menos de ese verso o fragmento) nos damos cuenta de que no hay en absoluto coherencia secuencial. A veces hay ciertas secuencias con cierta lógica, otras una sucesión arbitraria de fragmentos de extensión muy variada, tan pronto en forma de sentencia o *gnome* en dos versos, como en forma de epitafio o como reflexión más larga sobre cualquier tema personal o colectivo.

Frente a la ingenua aspiración a explicar de un modo coherente el hecho de que nos haya llegado un conjunto tan heterogéneo y particular de poemas de Teognis (lo que podríamos llamar tendencia «unitaria», escasamente defendida[21]), la mayoría de los estudiosos están de acuerdo en considerar que lo que conservamos es no solo un libro que podemos calificar de antología, sino incluso una antología de antologías, en la que, a pesar de querer mantener la horma de una primera supuesta antología genuinamente teognídea, se han entremezclado elementos de otras distintas. No se podría explicar, si no es así, la coincidencia de versos con los atribuidos a Mimnermo, Solón y Eveno. Por otra parte, la existencia de un libro II de temática coherente, antiguo y segregado, a lo que parece, muy pronto, complica más la situación.

Las soluciones propuestas para explicar la particular naturaleza de esta colección de elegías oscila entre las que aceptan la existencia de un amplio conjunto atribuible a Teognis y las de aquellos que consideran problemático que podamos hablar no solo de un núcleo antiguo «de Teognis», sino que estamos ante un simple nombre para dotar de «autoridad» al conjunto, pero que no sería más que un conglomerado de composiciones

elegíacas simposíacas de compleja historia. Ya en 1826 Welcker trató de explicar cómo se había llegado a la constitución de una colección tan diversa y llegó a la conclusión de que el contenido genuino de la obra de Teognis tenía que ser exclusivamente gnómico[22], es decir, un contenido a base de sentencias que sirvieran de guía de conducta del individuo, siempre en un contexto de moral aristocrática, con un sentido muy arraigado de la contraposición entre «buenos» y «malos». En su detallado estudio, Welcker estableció una serie de criterios que justificaban su peculiar edición de Teognis, en la que el material conservado se reorganizaba en los siguientes apartados: sentencias a Cirno, a Polipaides, poemas simposíacos, epigramas, parodias, poemas de Tirteo, Mimnermo y Solón, sentencias anónimas y los poemas eróticos. Solo en los primeros grupos sería posible encontrar al «auténtico» Teognis, mientras que el resto se habría ido agregando con posterioridad. Desde entonces, los filólogos se han esmerado en la disección de la colección en busca de repeticiones, indicios de autoría de diverso tipo, agrupamientos coherentes, etc. Un paso importante lo dio a finales del siglo XIX Reitzenstein[23], no solo por su decidida defensa del contexto simposíaco como esencial para entender la función de la elegía[24], incluido Teognis (por lo que rechazaba radicalmente la calificación de la colección como «libro escolar»), sino por su detallado análisis del corpus, del que salvaba como auténticamente teognídeo entre 80 y 100 versos de la colección conservada, aunque aceptaba que pudo haber una primera con mayor presencia del autor que, según afirmaba, se había convertido para nosotros en una «sombra sin existencia» («ein wesenloser Schatten»[25]).

En lo que se refiere al libro primero, hay una mayoría de estudiosos que han propuesto la existencia de dos grupos de poemas para cuya existencia dan explicaciones diferentes. Así, por ejemplo, Carrière plantea la existencia tres grandes etapas en la constitución del *corpus*: una recopilación ateniense, una recopilación alejandrina[26] y una síntesis bizantina de ambas[27]. El último «retoque» habría acaecido hacia el siglo IX y habría consistido, sobre todo, en la reorganización de los poemas que constituyen el libro II (conservado, por cierto, en un único manuscrito). Por su parte, Peretti[28] sostiene que la colección que conservamos es el resultado de la labor de un «gnomologista» que debió intervenir probablemente en Bizancio en la época de Focio o Aretas (siglos IX-X d. C.) y que reunió partes de diversas antologías semejantes a las de Estobeo u Orión, las cuales, a su vez, derivarían de una selección efectuada en época helenística de los poemas de Teognis con criterios influidos por doctrinas estoicas y cínicas. Frente a esta tendencia a la aceptación de la existencia de florilegios o antologías como explicación del resultado final de la colección, destaca el retorno en 1959 de una postura unitaria de la mano de Hasler[29]. Aunque se trata de un estudio centrado en los versos 1-255, cuya estructura y temas se analizan minuciosamente, el autor insiste en la coherente organización tanto de esta parte del libro I como del resto de la colección. La explicación de las particularidades del conjunto radicaría en la existencia de dos *redacciones (sic)* de la colección, que luego habrían sido reunidas con el resultado actual. La ordenación (compleja) que encontramos ahora estaría condicionada por el agrupamiento por temas, que habría quedado

desmembrado en el proceso de reorganización. Por su parte, Rodríguez Adrados[30] se incluye asimismo en la línea de los que defiende un proceso, digamos, de acumulación de antologías simposíacas, mientras que rechaza, frente a Peretti, el carácter de colección o colecciones gnomológicas. Considera que existe una serie de antologías ya en los siglos V y IV, «de las cuales toman su material poético y sus esquemas los florilegios helenísticos»[31]. Todo debió de empezar con una primera edición en la que, además del proemio y del «sello» aparecían unos cuantos poemas sueltos. A partir de aquí, se habría producido el proceso de acumulación indicado, hasta llegar al compilador helenístico «que une a las antologías teognídeas que tenía a mano elegías teognídeas o pseudoteognídeas»[32].

Especial aceptación ha tenido la propuesta de West[33] acerca de la constitución del corpus. De forma muy resumida podemos decir que propone que la colección que nos encontramos es la fusión de lo que denomina *florilegium purum* con un *florilegium magnum*, en el que habría que distinguir unos *excerpta meliora* y unos *excerpta deteriora*. El florilegio puro («puro, por su virtual limitación a Teognis y a temas serios»[34]) corresponde a los versos 19-254, que West considera muy distintos del resto, con una coherencia subrayada por la presencia del prólogo y el epílogo. El otro florilegio, del que West presenta un claro cuadro de repeticiones, que hacen que veamos en los versos 1000-1220 una selección independiente, probablemente originada a partir de otra antigua antología. La reunión definitiva de los diferentes florilegios se situaría ya en el siglo I d C., mientras que con posterioridad se añadiría el libro II, que llega como parte del conjunto a época bizantina. Esta propuesta ha encontrado aceptación en planteamientos posteriores, que solo la han variado o precisado parcialmente, como sucede con Bowie[35] y Friis Johansen[36].

La última propuesta hecha hasta el momento en este sentido muestra que, por mucho que sometamos el conjunto a un análisis exhaustivo, pocas son las posibilidades de establecer precisiones. En su concienzudo examen del conjunto de la obra de Teognis, Hendrik Selle[37] ha llegado a la conclusión de que aquella es perfectamente definible como una selección o colección de cantos simpóticos elegíacos de muy distintas épocas, dentro de la cual lo genuinamente teognídeo sería realmente mínimo. Tan mínimo que, en sentido estricto, solo podríamos estar seguros de que correspondieran a Teognis los versos 19-26 con, a lo sumo, algún otro de los versos que hablan de Polipaides y Cirno (y la posibilidad de que los versos 773-782 le sean asignables). Cronológicamente, los bloques o conjuntos detectables en esta agrupación serían los siguientes. El primero llegaría hasta los versos 196 o 254 (esto corresponde con lo que West llama el *florilegium purum*)[38], con la posibilidad de que estemos ante lo que más se parecería a una colección de poemas de Teognis o, al menos, un conjunto más homogéneo que obedece a una intención compositiva autónoma. La compilación de este primer libro se habría llevado a cabo en los siglos IV o III a.C. El segundo iría del verso 197 (o, quizá, 255) al 1220. Dentro de este grupo, se detecta la coherencia del conjunto que va del 877 al 1038, quizá concebido como un «libro» autónomo, incorporado aquí. El arco

cronológico de las secuencias, según los indicios de métrica, *realia*, etc. iría desde un límite más antiguo del 625 a.C. hasta el bloque posterior al 450 d.C. Por su parte, para el libro II Selle defiende su mayor antigüedad como conjunto respecto al conservado como primero: estaríamos ante una antigua colección de poemas eróticos datable en el siglo V a.C. (como las de los escolios áticos), que nos ha llegado por pura casualidad. Con otras palabras, lo que el autor viene a decir es que lo que tenemos en total son algo así como indicios de cuatro libros distintos recopilatorios, de origen diverso, unificados con el nombre de Teognis y en los que es casi imposible definir lo que es de verdad Teognis (y, en cualquier caso, lo que tiene más apariencia de serlo es mínimo).

La serie de propuestas que acabo de comentar muestran que las alternativas manejadas en cuanto a la composición del corpus de Teognis se quedan reducidas prácticamente a dos[39]. Una posibilidad es aceptar la presencia en él de un mínimo auténticamente teognídeo, prácticamente reducido a un par de centenares de versos (y ya objeto de selección antigua), que podemos considerar agrupado al comienzo o bien aceptar la dispersión en el conjunto, como sostiene Lane Fox[40], cuando afirma que «lo conservado, pues, es una serie de versos que en su mayoría son fragmentos de poemas más largos. Fueron extraídos de antologías en las que Teognis no era más que un poeta entre varios». La otra alternativa, radicalmente distinta, sería la ya comentada (y, personalmente, rechazada) de no ver en Teognis más que un nombre que da autoridad poética al conjunto, el cual no es más que el resultado de un proceso diacrónico, con sucesivas refecciones, de recopilación de poesía simposíaca de contenido sapiencial. En ambos casos, el libro segundo no sería más que una especialización temática de la selección antológica en la que podremos aceptar la existencia de una núcleo teognídeo (que habría estado disperso originariamente en el conjunto anterior, para ser separado posteriormente) o no (mismo proceso que para el primer libro).

---

1 Para WEST (1974) se trata de una segregación tardía de esta clase de poemas. Sin embargo, recientemente BOWIE (1997) ha insistido en el hecho de que no existe ninguna cita antigua de los poemas eróticos y que, sospechosamente, solo aparecen en uno de los códices. Serían, pues, un añadido tardío.

2 NAGY (1985), 33.

3 SELLE (2008), 20-27.

4 Cf. V. 20.

5 Lo hace en el *Menón* 95d; cf. *infra*.

6 Donde también cita los versos 77-78.

7 Págs. 126-127 KEANEY.

8 II 692, 13 ADLER.

9 Teágenes ayudó a su yerno Cilón en el intento de hacerse con la tiranía en Atenas (cf. TUCÍDIDES 1, 126, 3-11), hecho que sucedió entre el 630 y el 620 a.C.

10 HUDSON-WILLIANS (1910), 6-12.

11 Cf. ARISTOT. *Política*, 1315b 11-39.

12 WELCKER (1826).

13 BOWIE (1997).

14 II 692, 13 Adler.

15 SELLE (2008).

16 WEST (1974), 65-71.

17 Cf. GERBER (1997), pág. 123.

18 *Mor.* 295c-d.

19 ARISTÓTELES, *Política* 1304b 35-39.

20 Para estos datos, cf. FIGUEIRA (1985), 292-299.

21 Un ejemplo, escrito, por cierto, con gran seguridad en las afirmaciones, es el de HARKISON (1902), quien explica todos los datos dispares del contenido en función de la vida de TEOGNIS (incluido exilio, viajes de otro tipo, etc.) y, en cuanto a la división en dos libros, le atribuye al propio TEOGNIS haber hecho las dos colecciones (algo que nadie con sentido común se atrevería hoy a defender).

22 «Tota, qua claruit Theognis, poesis, vel ea certe, quam in formam discipline cuiusdam civilis atque moralis continua sententiarum serie redegisse videtur, gnomica fuit, amatoriis et ludicris carminibus non intermixtis» (WELCKER, 1826, pág. LXXI). El testimonio que consideraba de más peso es un pasaje atribuido a Jenofonte que aparece en *Stob. Serm. 88 pág. 499, en el que se dice que TEOGNIS solo escribió «sobre la virtud y la maldad de los hombres».

23 REITZENSTEIN (1893).

24 Su tesis es que la elegía comparte la vida del simposio de la polis; el relevo lo tomará, en un contexto cultural distinto a partir del siglo IV a.C., el epigrama.

25 REITZENSTEIN (1893), 84.

26 No coincidente con la anterior. CARRIÈRE observa que las citas más antiguas de Teognis no pasan (más o menos) del verso 700 del libro I, mientras que las más tardías ya tienen un alcance mayor, de lo que deduce que está circulando una «edición» distinta.

27 Que se habría producido en algún monasterio, de la mano de un «arrangeur» (cf. pág. 127) con posterioridad a la conquista árabe del siglo VII d.C.

28 PERETTI (1953).

29 HASLER (1959).

30 RODRÍGUEZ ADRADOS (1981), especialmente 128-138.

31 RODRÍGUEZ ADRADOS (1981), 131.

32 RODRÍGUEZ ADRADOS (1981), 137.

33 WEST (1974), 40-71.

34 WEST (1974), 45.

35 BOWIE (1997).

36 FRIIS JOHANSEN (1993, 1997).

37 SELLE (2008).

38 WEST (1974), 45.

39 CALDERÓN DORDA (2010), 194-195, señala que «lo único que parece cierto es que hay dos seguras intervenciones: una ha confeccionado una suerte de proemio, junto a cuatro himnos de repertorio y la elegía del "sello" (1-26), y la otra, probablemente de la primera época bizantina, ha incluido los dísticos de contenido homoerótico». De acuerdo, solo que yo matizaría que me parece que la parte del «sello» (19-26) sí es antigua.

40 LANE FOX (2000), 36.

Soberano, hijo de Leto, vástago de Zeus, nunca de ti[1]
me olvidaré al comenzar ni al concluir
mas siempre el primero y el último y en medio
te he de cantar. Y tú a mí óyeme y concédeme dones buenos[2].

Febo soberano, cuando la diosa Leto nuestra señora te alumbró,
de una palmera con ligeras manos sujeta,
de los inmortales el más bello, a la orilla de una laguna redonda,
se llenó la infinita Delos toda entera
de perfume inmortal y la tierra gigantesca rió
y gozose el hondo mar de aguas entrecanas.

Ártemis cazadora, hija de Zeus, a quien Agamenón
un templo erigió cuando hacia Troya navegaba con raudas [naves,
escucha mi súplica y aparta de mí a las malas divinidades de la [muerte;
para ti esto es, diosa, algo pequeño, para mí grande.

Musas y Gracias, hijas de Zeus, que antaño de Cadmo
a la boda fuisteis para cantar este hermoso verso:
«¡Lo que es bello, querido es; lo que no es bello, querido no [es!».
Este verso salió de vuestras bocas inmortales.

Cirno[3], que sobre estos versos que con mi arte creo
un sello quede impuesto: nunca padecerán furtivo robo
y nadie cambiará por algo peor lo bueno que en ellos [hay.
Todos dirán así: «De Teognis son los versos,
del megarense» y entre todos los hombres seré famoso.
Pero de ningún modo puedo agradar a todos los ciudadanos:
nada asombroso, Polipaides, pues ni el mismo Zeus
cuando envía la lluvia a todos agrada, ni cuando la retiene.
Pero movido por mis buenos sentimientos hacia ti,
voy a darte unos consejos, Cirno,
como los que yo mismo recibí
de nobles personas siendo aún niño.

Sé razonable: no ganes honores, distinciones o riqueza
mediante actos vergonzosos o inicuos.

Has de saber bien esto y no frecuentes la compañía de los viles;
por el contrario, mantente vinculado siempre a los nobles.
A su lado bebe y come, entre ellos siéntate
y sé grato a aquellos cuyo poder grande es.
Nobleza del noble aprenderás; mas si con los malos te mezclas,
echarás a perder la buena índole que ya tengas.
Aprende estas enseñanzas, relaciónate con los buenos
y alguna vez dirás que yo a los amigos doy rectos consejos.

Cirno, esta ciudad está preñada
y temo que ella un hombre alumbre
que rectifique nuestra soberbia mala.
Pues mientras nuestros conciudadanos
de sensatez aún prueba dan
nuestros gobernantes están abocados
a caer en un abismo de maldad.
Jamás, Cirno, hombres buenos ciudad alguna destruyeron;
mas, cuando a los malos place
cometer desmanes, corrompen al pueblo
y fallan los pleitos a favor de los culpables
por mor del lucro personal y del poder.
No esperes que por largo tiempo
en calma permanezca semejante ciudad,
aunque ahora disfrute de gran tranquilidad,
en el momento en que hombres malvados ambicionen
[ganancias
que acompañadas vienen de pública desgracia.
Pues de ellas surgen las revueltas y las matanzas internas
entre los ciudadanos y los soberanos: que ello nunca a esta
[ciudad grato le sea.

Cirno, aún es una ciudad esta ciudad, mas son distintas sus
[gentes:
los que antes no conocían ni el derecho ni las leyes,
sino que sobre sus costados gastaban pieles de cabras
y como ciervos fuera de la ciudad campeaban,
¡ahora son los buenos, Polipaides!
Y los nobles de antaño ahora son los despreciables.
¿Quién podría soportar este espectáculo?

Unos a otros se engañan y unos de otros se ríen,
pues no saben discernir el mal ni el bien.
A ninguno de estos ciudadanos, Polipaides,
tu amigo de corazón has de hacer,
por mucha necesidad que tuvieras;
aparenta, por el contrario, ser amigo de todos
de palabra, mas con ninguno te mezcles
en un asunto serio, sea el que fuere,
pues los entresijos de estos hombres lamentables conocerás
y comprenderás que en ninguno de sus actos son de fiar,
sino que disfrutan con trucos, engaños y enredos,
tal como hombres ya sin remedio.

Nunca, Cirno, confiado deliberes con un hombre malvado
cuando un asunto serio quieras llevar a cabo.
Por el contrario, siguiendo los pasos del honrado,
has de preferir soportar fatigas sin descanso
y recorrer a pie, Cirno, un camino largo.

Lo que vayas a hacer tampoco lo debes comunicar
por entero a todos tus amigos,
pues de entre muchos solo unos pocos poseen
una índole en la que puedas confiar.

Emprende las grandes acciones confiado en pocos hombres,
no sea que algún día te ganes, Cirno, irremediables sinsabores.

Un hombre fiel con oro y con plata merece ser pesado,
Cirno, en la dura discordia entre dos bandos.
Pocos amigos, Polipaides, hallarás
que, fieles en las duras situaciones,
tengan el arrojo de participar con ánimo concorde
de lo bueno y de lo malo por igual.

Por más que los buscaras entre los humanos todos
no encontrarías tantos hombres como puede llevar una nave
dotados de pudor en su lengua y en sus ojos
y a los que la ganancia a vergonzosos actos no arrastre.

De palabra no me ames,

mientras tu espíritu y tu pensamiento
diriges a otra parte,
si es que me quieres
y de natural fiel eres.
Sé mi amigo limpiamente o apártame de ti,
para odiarme en disputa manifiesta.

El que, para una sola lengua, doble tiene el pensamiento,
ese, Cirno, es un terrible compañero
y es mejor tenerlo como enemigo que como amigo.

Si alguien te elogia mientras tú verle puedes
y al alejarse torna su lengua maledicente…[4]

No es de ningún modo amigo muy bueno
un compañero tal, que deja que su lengua
emita palabras gratas, pero contrarias a sus sentimientos.
Tenga yo un amigo tal, que conozca a su compañero
y lo soporte aun cuando esté de humor mal llevadero,
como a un hermano corresponde.
Y tú, amigo, medita en tu corazón lo que te he dicho
y algún día de mí te acordarás en el futuro.
Que ningún hombre te convenza de amar al malo, Cirno.
¿Qué utilidad hay en que el miserable sea tu amigo?
Ni del duro esfuerzo ni de la desgracia podría librarte
ni, aunque un bien posea, de él querría darte parte.

Beneficiar a los viles es el favor más vano,
igual que sembrar en la inmensidad del mar entrecano;
pue si en sus aguas sembraras, profunda cosecha no recogerías,
y, si a los malos beneficiaras, bien a cambio no obtendrías,
pues insaciable tienen el corazón los malos.
Con un solo error que cometas, ya a perder se ha echado
la amistad por todo lo de antaño.
Pero los buenos el mayor gozo experimentan
si de un bien son objeto, pues conservan
de los favores el recuerdo
y, para el futuro, agradecimiento.

Nunca hagas del hombre malvado tu querido compañero:

huye siempre de él como de un mal puerto.

Para beber y comer muchos son los compañeros,
pero en un asunto serio, muchos menos.

Nada hay más difícil que reconocer al hombre falso,
Cirno, ni hay nada de más valor que la precaución.

Del oro y de la plata falsos,
soportable es el perjuicio, Cirno,
y fácil de detectar para un experto;
mas si la engañosa voluntad de un amigo fingido
anida en sus entrañas y guarda en su pecho
un corazón doloso, eso es lo más falso
que un dios pudo crear para los mortales
y lo más penoso de reconocer, pues no podrías saber
cuáles son los sentimientos de un hombre o de una mujer
hasta que no los pruebes como a un animal de tiro,
ni te podrías imaginar su índole
†como cuando llegas en el momento adecuado†[5],
pues las apariencias con frecuencia confunden nuestro juicio.

No pidas, Polipaides, ser excelente en cualidades
o riqueza: baste con que el hombre consiga buena fortuna.

Nada hay entre los humanos, Cirno, mejor que un padre y una
[madre
que la sagrada justicia cultivan.

Nadie, Cirno, es por sí mismo causante de desgracia o de
[infortunio,
sino que los dioses son los que ambas nos conceden
y nadie hace nada sabiendo en su mente
si al final aquello será bueno o malo,
pues con frecuencia, cuando cree que va a hacer un daño,
causa un beneficio y, cuando piensa que hará un bien, un mal
[provoca.

A ningún ser humano le acontece cuanto desea,
pues está limitado por la dura impotencia.
Aunque nada sabemos, los humanos sostenemos vanos juicios,

mas los dioses lo llevan todo a cabo según su designio.

Jamás mortal alguno, Polipaides,
engañó a un huésped o a un suplicante
sin que los inmortales se percatasen.

Elige una vida piadosa con pocos bienes
en vez de la opulencia entre riquezas logradas injustamente.
En la justicia está comprendida toda virtud
y todo hombre es bueno, Cirno, si es justo.

La divinidad concede riquezas también al canalla rematado,
[Cirno,
mas solo unos pocos consiguen una porción de virtud.

Desmesura, Cirno, es el primer regalo
que un dios concede al hombre malvado
al que no va a asignar ya lugar alguno[6].

La saciedad engendra desmesura,
cuando al malvado la prosperidad acompaña
y al que no tiene la razón bien ajustada.

Nunca le reproches a un hombre, si con él te encolerizas,
la pobreza, que su ánimo consume, ni su maldita indigencia,
pues Zeus ora a un lado ora al otro inclina la balanza:
unas veces cae en suerte ser rico, otras no tener nada.

Nunca, Cirno, se ha de pronunciar una sola palabra
[desmesurada,
pues nadie sabe lo que traerán al hombre la noche
[o la mañana.

Muchos tienen un vil corazón, pero un buen hado,
pues lo que creen que será un mal, resúltales un bien.
Pero hay otros que, con buena voluntad y funesto hado,
padecen penalidades, mas el éxito no acompaña sus actos.

Ningún ser humano es rico o pobre, malo o bueno,
sin que intervenga un dios en ello.

Una desgracia distinta corresponde a cada uno
y en rigor, de aquellos a cuantos el sol contempla,
no es dichoso ninguno.

A quien los dioses honran, hasta el puntilloso lo alaba;
pero el afán del hombre se queda en nada.

Ruega a los dioses, que el poder tienen;
ni bienes ni males a los hombres sobrevienen
si los dioses no intervienen.

Al hombre noble la pobreza es lo que más le domeña,
más que la cana vejez, Cirno, y más que la calentura;
menester es, para escapar de ella,
arrojarse al abismo de los monstruos marinos,
Cirno, o tirarse desde rocas escarpadas.
Y en verdad que el hombre sojuzgado por la pobreza
nada puede decir ni hacer y su lengua está atada.

Hay que buscar igual por tierra
que por el ancho lomo del mar, Cirno,
la liberación de la dura pobreza.
Los carneros y los asnos, Cirno, y también los caballos
procuramos que de raza sean
y cada cual pretende que monten buenas hembras;
pero al hombre pobre no le importa
tomar una indigna esposa,
hija de padre indigno,
si una buena dote aporta,
ni la mujer rehúsa ser esposa
de un hombre vil, si es rico,
mas prefiere, antes que al noble, al opulento.
Por su aprecio al dinero el noble emparenta con el villano
y el villano con el noble: la riqueza entremezcla los linajes;
así que no te extrañes, Polipaides,
de que la raza de nuestros ciudadanos se vaya enturbiando,
pues hay mezcolanza de la nobleza con la villanía.

Él, sabiendo que ella es hija de padre innoble,
la lleva a su casa, persuadido por su riqueza
(él con buena reputación, con mala ella),

puesto que le acucia la imperiosa necesidad
que hace al corazón de un hombre capaz de soportarlo todo.

La riqueza que el hombre recibe de Zeus con justicia
y limpiamente, con él permanecerá siempre.
Mas, si un hombre la adquiere injustamente,
fuera de ocasión y con ánimo codicioso
o mediante un juramento que transgrede la justicia,
de momento parece reportar ganancia, pero al final
se torna en calamidad y el designio de los dioses prevalece.
Mas he aquí lo que induce al error a la humana razón:
los bienaventurados no castigan del mismo modo
la iniquidad de cada acción,
sino que uno paga por sí mismo su vil deuda
y no deja pendiente sobre sus hijos futura calamidad,
mientras que a otro no le alcanza la condena,
pues la muerte, que nada respeta, se anticipa
a posarse sobre sus párpados con carga funesta.

Del desterrado nadie es amigo ni fiel compañero,
y eso es más doloroso que el destierro.

Malo es el vino bebido en exceso,
mas si uno lo bebe con tiento,
no es malo, sino bueno.

Corazón mío: adapta al de todos mis amigos un variopinto
[carácter.
Mezcla, con el que cada uno tiene, tu talante.

Compórtate como el pulpo que entrelazarse sabe
y adquiere el aspecto de la roca a la que abraza:
adáptate tú ahora a una, pero altera otras veces tu color.
La astucia vale más que la rigidez.

No te aflijas en exceso, Cirno,
si los ciudadanos están alterados
y vete, como yo, por en medio del camino.

Aquel que cree que su prójimo nada sabe,
sino que él es el único en poder hacer maquinaciones

[complicadas,
es un insensato que el buen juicio tiene dañado;
pues todos por igual añagazas complicadas conocemos;
pero unos no quieren dejarse llevar por las bajas ganancias,
mientras que otros se gozan más trenzando infieles engaños.
Los hombres no tienen a la vista ningún límite para la riqueza,
pues los que ahora entre nosotros tienen los máximos recursos
su afán tienen duplicado. ¿Quién podría saciarlos a todos?
Las riquezas se tornan para los mortales en demencia
y de ella sale la ofuscación que, cuando Zeus
la envía a los que ha de oprimir, ora el uno ora el otro la contrae.

Al ser ciudadela y baluarte para el pueblo de razón vana,
Cirno, el hombre noble disfruta de honra escasa.

No tenemos aún ningún indicio de ser hombres a salvo,
sino de ser una ciudad que va a ser por completo conquistada.

Yo te he dado alas con las que sobre el mar infinito volarás
y por encima de la tierra entera con facilidad te elevarás;
en todas las casas y banquetes presente estarás,
puesto en boca de muchos hombres
y con pequeñas flautas de aguda voz deseables jóvenes
te entonarán bellos y sonoros cantos con fino arte;
y cuando te encamines a la mansión de Hades,
de lamentos llena, en las profundidades de la tierra,
jamás, ni siquiera muerto, tu fama perderás,
sino que los hombres en tí pensarán
y fama imperecedera siempre tendrás,
Cirno; viajarás por la tierra de la Hélade
y hasta las islas, atravesando el mar infértil, poblado de peces,
sin cabalgar a lomos de caballos, porque te conducirán
los ilustres dones de las Musas, coronadas de violetas.
Para todos aquellos que ya los cultivan y para los venideros
motivo de canto serás por igual, mientras haya tierra y sol.
Mas yo en ti no hallo ni un poco de respeto,
sino que, como a un niño pequeño, me engañas con cuentos.
Lo más bello es lo que es más justo; lo más deseable, tener
[salud;
pero lo más delicioso, alcanzar aquello que uno ansía.

Soy una hermosa yegua de competición,
pero al hombre más canalla sobre mí llevo
y eso me resulta muy doloroso.
A punto estuve muchas veces de romper el freno
y huir, tras quitarme de encima al mal jinete.

No beben de mí vino, ya que en casa
de la tierna niña otro hombre, muy inferior a mí, lo guarda.
Agua fresca es lo que de mí beben allí sus amados padres
y, como con frecuencia ella va a buscarla y quejumbrosa me lleva,
entonces tomo a la niña por la cintura, le doy un beso en el cuello
y un tierno gemido de su boca escapa.

Fácil de conocer es la pobreza, por muy ajena que sea,
pues la plaza no frecuenta, ni los tribunales;
por doquier lleva la peor parte, por doquier burla le hacen,
por doquier es igualmente odiosa, allí donde se halle.

Por igual entre otros dones concedieron a los mortales los dioses
la vejez maldita y la juventud. Mas lo peor que existe entre los hombres,
mucho más doloroso que la muerte y que todas las enfermedades,
es esto: una vez que a tus hijos has criado
y todo les has dejado preparado,
después de que en tu casa una fortuna has acumulado
a costa de sufrir múltiples penalidades,
entonces odian a su padre, piden su muerte entre maldiciones
y lo aborrecen como al mendigo que a una casa se allega.

Es natural que el hombre malvado
tenga una errada noción de lo que es justo,
sin temor a fuerza alguna vengadora en el futuro.
Pues propio es del vil mortal acumular en su camino
numerosos desmanes y creer que todo lo hace bien.

Confiado en alguno de estos ciudadanos no des un solo paso:
ni al juramento ni a su amabilidad hagas caso,
ni aunque pretenda poner a Zeus como fiador,

al más poderoso rey de los inmortales, con la intención de darte
[garantías.

En una ciudad tan maledicente, nada hay que obtenga aprobación
y, como sucede siempre, los infortunados muchos son.
Ahora las desgracias de los hombres buenos en bienes se tornan
para los hombres viles y se rigen por desviadas normas,
pues la vergüenza se ha perdido y la impudicia y la soberbia,
tras vencer a la justicia, dominan la tierra entera.

Ni siquiera el león puede darse siempre un banquete de carne;
también él, por mucha que sea su fuerza, en manos de la
[impotencia cae.

La más dura carga para el charlatán es guardar silencio
y con su parloteo se hace inoportuno a los presentes,
causando de todos el enojo; producto de la fatalidad
resulta la compañía de un hombre así en un banquete.

Nadie quiere ser de un hombre amigo
cuando la desgracia le sobreviene,
ni siquiera aunque haya nacido,
Cirno, del mismo vientre.

Amargo y dulce has de ser, blando y rudo
con los siervos y los esclavos
y con los vecinos de la puerta de al lado.

No se ha de zarandear una vida honrada, sino dejarla tranquila,
pero sí removerla si es perversa, hasta enderezarla.

No todos los malvados lo son desde el vientre materno,
sino porque trabaron amistad con hombres depravados:
sus viles obras aprendieron, sus palabras blasfemas, su soberbia,
pues todo lo que aquellos decían, suponían que era cierto.

Entre los convidados un hombre ha de ser prudente.
Que de nada se percata aparente cual ausente;
si con bromas contribuye, ya en la calle serio esté,
teniendo en cuenta el carácter que cada uno posee.

Entre los dementes muy demente soy,
pero entre los justos, de todos los hombres el más justo soy.

Muchos canallas son ricos, mientras muchos honrados son
[pobres;
mas nosotros no cambiaremos con ellos
riqueza por virtud; ya que esta se mantiene siempre firme,
mas fortuna la poseen ora unos ora otros hombres.

Cirno, el hombre cabal mantiene siempre firme sus opiniones,
su talante es el mismo, en las malas y en las buenas ocasiones;
mas si un dios al canalla prosperidad y riqueza le concede,
se trastorna y su maldad contener no puede.
Nunca por un fútil pretexto pierdas una amistad,
persuadido, Cirno, por una malévola calumnia.
Si uno se irritase cada vez que un amigo errare,
nunca habría entre unos y otros ni vínculos ni amistades,
pues los errores, Cirno, son propiedad natural de los mortales:
los dioses no quieren cargar con ellos.

Hasta un hombre lento, pero con prudente decisión,
alcanza, si lo persigue, al que es veloz,
Cirno, ayudado por la recta justicia de los dioses inmortales.

Tranquilo como yo lleva tus pasos por en medio del camino;
no des a los unos lo que es de los otros, Cirno.
[332a] En el destierro nadie es tu amigo ni tu fiel compañero,
[332b] y eso es lo más doloroso del destierro.

Nunca has de sustentar tu amistad hacia un desterrado, Cirno,
con la esperanza, pues, cuando a casa retorna, ya no es el mismo.

No seas en exceso afanoso: el término medio es lo mejor de
[todo;
y así, Cirno, llegarás a poseer la virtud, que es difícil de obtener.

Que Zeus me conceda recompensar a los amigos que me
[aprecian
y llegar a ser más poderoso, Cirno, que mis enemigos;
y creeré que soy un dios entre los hombres,
si mi mortal destino me alcanzare vengado.

Zeus, cúmpleme tú, Olímpico, mi súplica oportuna
y concédeme que, en vez de desgracias, también me suceda
[algo bueno.
¡Muerto estar quisiera, si de mis amargas penas reposo no hallara
y dar no pudiera cuitas a cambio de cuitas!
pues así es mi sino y no entreveo el castigo
de aquellos hombres que poseen mis riquezas, de las que con
[violencia
me despojaron: yo cual perro crucé la torrentera,
con tempestuoso caudal, despojado de toda carga.
¡Así pudiera yo beber de aquellos la negra sangre
y sobre mí viniera propicia una divinidad
que, según mi propósito, esto a cabo llevara!

¡Ah, miserable Pobreza! ¿A qué esperas para dejarme
y marcharte con otro hombre? No insistas en ser mi amiga
[aunque no quiera.
Vé y frecuenta otra casa, no compartas
conmigo siempre esta vida desgraciada.

Valor, Cirno, en las desgracias, ya que con la prosperidad
[disfrutabas,
cuando el destino te hacía participar de ella.
Mas, igual que tras la felicidad obtuviste el infortunio,
así también de nuevo, suplicando a los dioses, has de intentar
[salir de ella.
No hagas excesivo alarde; es malo, Cirno, que la reveles:
tienes pocos que se ocupen de tu desgracia.

El corazón del hombre que sufre un gran agravio se
[empequeñece,
Cirno, pero más tarde, cuando llega la venganza, se engrandece.

Engatusa con habilidad a tu enemigo; pero, cuando caiga en tus
[manos,
castígale sin poner pretexto alguno.
Ten firmeza de ánimo y que siempre dulzura de miel en tu
[lengua haya:
el corazón de los viles suele ser más excitable.

No puedo captar la forma de pensar que tienen mis

[conciudadanos,
pues ni con buena ni con mala conducta les agrado.
Muchos me censuran, tanto malos como buenos,
pero ninguno de los torpes puede imitarme.

No me lleves con violencia uncido al carro a golpes
[de aguijada
contra mi voluntad hacia tu amor, Cirno, arrastrándome de
[manera forzada.

Querido Zeus, me asombras: pues tú de todos eres soberano
y tú solo posees honor y gran poder,
tú conoces bien el pensamiento y el ánimo de cada hombre
y tu poder, rey, es el más excelso de todos.
¿Cómo entonces, Crónida, tolera tu voluntad que hombres
[criminales
acompañen en el mismo destino al justo,
lo mismo si su espíritu se orienta hacia la prudencia
que si lo hace hacia la desmesura,
propia de hombres que obedecen a un injusto proceder?
Por parte de la divinidad nada hay decidido para
[los mortales,
ni siquiera el camino a recorrer para agradar a los inmortales,
……………………………
de todas formas mantienen su prosperidad ilesa;
y otros, que de viles actos mantienen su ánimo alejado,
a pesar de su amor a la justicia, sin embargo obtienen la
[pobreza,
madre de la impotencia, que desvía el espíritu de los hombres
[hacia el error,
bajo una imperiosa necesidad, pues daña la razón en su
[interior[7];
tolera contra su voluntad soportar numerosos hechos
[vergonzosos,
porque cede ante la indigencia, que imparte solo nocivas
[enseñanzas,
mentiras, fraudes y perniciosas rencillas,
incluso al hombre que no lo desea; ninguna calamidad se le
[parece,
pues aquella también engendra la dura impotencia.
En la pobreza se revela el que es vil y el que es mucho mejor,

mientras la indigencia los tiene en sus manos;
pues produce justos sentimientos el talante,
de aquel que siempre en su pecho recto pensamiento tiene
[implantado,
mientras que el espíritu del otro no sabe seguir
ni la mala ni la buena conducta.
Es preciso que el hombre bueno tenga valor para soportar esto
[y aquello,
que respete a los amigos y huya de juramentos que al hombre
[destruyen,
…………………………….
vergonzosos, esquivando la cólera de los inmortales[8].

No seas en exceso afanoso; la oportunidad es lo mejor
en todas las acciones de los hombres;
muchas veces se afana en alcanzar la virtud,
a la búsqueda de ganancias, un hombre al que la divinidad
desvía con intención hacia un gran error
y consigue fácilmente que, aquello que es malo,
le parezca bueno y aquello que es bueno, malo.

Te equivocaste, a pesar de serme tan querido;
pero yo no soy culpable de nada:
tú fuiste quien no halló reflexión adecuada.

Ningún tesoro dejarás a tus hijos mejor que el respeto,
que es una cualidad, Cirno, de los hombres de bien.

No parece ser inferior a ningún hombre el amigo
dotado de inteligencia y a la vez de poder, Cirno.

Bebiendo no me enardeceré tanto (ni siquiera el vino
a ello me empuja) como para decir viles palabras sobre ti.

Busco, sin poder hallarlo, un compañero fiel,
igual a mí, en el que no haya falsedad;
pero cuando me someto a la prueba y me dejo frotar
como el oro junto al plomo, de mi lado está
la proporción de superioridad.

Pasan de largo junto a mí muchos acontecimientos que
[comprendo;
pero me veo forzado a callar, pues conozco mis posibilidades.
Muchos hombres no tienen sobre su lengua las puertas
bien ajustadas y se ocupan de muchos asuntos que no les
[incumben;
pues con frecuencia mejor es que lo malo se quede dentro
y es preferible que asome al exterior lo noble, en vez de lo malo.
De todas las cosas lo mejor para los que viven sobre la tierra es
[no nacer
ni contemplar los rayos del sol ardiente; pero, si has nacido,
lo mejor es atravesar cuanto antes las puertas de Hades
y yacer con mucha tierra amontonada sobre ti.

Engendrar y criar a un mortal es más fácil que dotarle
de buenos sentimientos: nadie hasta ahora ingenió
el modo de volver cuerdo al insensato y sacar del mal hombre
[uno bueno.
Si un dios hubiera concedido a los asclepíadas[9] el don
de curar la maldad y las ofuscadas mentes de los hombres,
habrían obtenido abundantes y grandes ganancias.
Si la razón se pudiera fabricar y depositarla en el interior del
[hombre,
nunca de un buen padre habría salido un mal hijo,
pues aquel habría dado crédito a sus prudentes consejos,
mas con enseñanzas nunca hará que sea bueno el mal hombre.

Necio aquel que tiene bajo vigilancia mis pensamientos,
pero no presta atención a lo que le es propio.

Nadie hay que en todo se vea colmado de dicha; mas el noble
soporta con aguante la desdicha igualmente, aunque no lo
[ponga de manifiesto;
pero el vil no sabe mantenerse con ánimo ni en las buenas
ni en las malas ocasiones. De todas clases son los dones
que de los inmortales sobrevienen a los mortales; mas es
[menester
acoger con valor los dones de los inmortales, tal cual los dan.
Si quieres lavarme, de lo alto de mi cabeza
siempre caerá impoluta el agua clara
y en todos mis actos descubrirás que soy como oro puro,

de aspecto rojizo al ser frotado con la piedra de toque,
sobre cuya superficie no agarra la negra herrumbre
ni el moho, y que mantiene siempre su flor pura.

Amigo, si hubieras obtenido una porción de inteligencia igual a
[la de tu necedad
y si tu prudencia hubiera igualado a tu insensatez,
serías digno de emulación a los ojos de muchos de nuestros
[ciudadanos,
del mismo modo que ahora no mereces ninguna estima.

En verdad que no es algo conveniente
una mujer joven para un hombre anciano,
pues no obedece al timón como una barca
ni la sujetan las anclas; y con frecuencia rompe sus amarras
de noche y se cobija en otro puerto.

No pongas nunca tu atención ni tus reflexiones
en asuntos imposibles, que no pueden llevarse a cabo.

Los dioses no conceden con facilidad nada malo o bueno;
la gloria llega solo a costa de un duro esfuerzo.
Ejercítate en la virtud y ama la justicia;
que no te venza aquella ganancia que sea vergonzosa.

A ninguno de estos retengas a la fuerza con nosotros
ni eches a la calle a quien no quiere irse;
no despiertes, Simónides, a quien de nosotros duerma
si, cargado de vino, un dulce sueño de él se ha apoderado
ni mandes a dormir al insomne contra su voluntad,
pues todo acto forzoso es por naturaleza penoso.
Al que quiera beber, sírvanle vino a su vera:
no todas las noches se puede disfrutar de placeres.
Mas yo, que guardo la mesura en el vino, dulce de miel,
me iré a casa a ocuparme del sueño, que libra de las penas.
Vuelvo como resulta más grato para el hombre haber bebido
[vino:
sin abstenerme del todo ni en exceso ebrio.
Quien sobrepasa la mesura en la bebida
ya no es dueño de su lengua ni de su razón;
impertinente es su charla, que se torna vergonzosa para los

[sobrios,
y no siente reparo en hacer cualquier cosa,
cuando está borracho: prudente hace un momento, necio ahora.
Mas tú sé consciente de esto y no bebas vino con exageración:
levántate antes de estar ebrio, no sea que te domine
tu vientre como a un mal sirviente que al día vive[10],
o bien, si te quedas, no bebas. Mas el único necio soniquete
que repites constantemente es «¡Escancia!». Por eso estás
[borracho,
pues una copa «va por la amistad», otra «ya está servida»,
otra «es una libación para los dioses» y otra «ya la tienes a tu
[alcance»
y no sabes negarte. Invencible en verdad es aquel
que, aunque beba muchas copas, no hay temor de que diga
[insensateces.
Y vosotros quedaos junto a la cratera en amena charla,
apartados por mucho tiempo de la mutua discordia,
hablando en círculo, a cada uno y a todos;
y así es como el banquete no pierde su encanto.
Tanto al insensato como al prudente
el vino, cuando en exceso lo beben,
les aligera la mente.

En el fuego reconocen el oro y la plata los expertos,
pero el vino revela el espíritu de un hombre,
por muy inteligente que sea, cuando sobrepasa la medida
[bebiendo,
de suerte que conduce a la vergüenza
incluso al que antes sabio era.

Tengo la cabeza pesada por el vino, Onomácrito, que me vence
y ya no soy dueño de mi razón,
mientras que la casa da vueltas alrededor.
Mas, ea, me pondré en pie para probar,
a ver si el vino se ha apoderado de mis pies
igual que del espíritu que hay en mi pecho;
temo hacer alguna tontería, cargado como estoy,
y ganarme un gran oprobio.

Es un perjuicio el vino bebido en exceso;
mas si uno lo bebe con tiento, no es malo, sino bueno.

Llegaste, Clearisto, tras atravesar el hondo mar, hasta aquí,
a casa de uno que nada tiene, desdichado, tú que nada tienes.
En los costados de la nave, bajo los bancos de los remeros,
depositaré, Clearisto, los obsequios,
tal cual los poseo y los dioses me conceden.
De mis existencias te proporcionaré lo mejor; y si viene alguien
que sea amigo tuyo, albérgate en mi casa como corresponde a
[tu amistad.
De mis bienes nada te negaré ni traeré de otro lugar
nada más costoso por darte hospitalidad.
Y si alguno te pregunta sobre mi vida así le dirás:
«dura como para ser buena, pero, como para ser dura, muy buena,
hasta el punto de que no deja marchar a un solo huésped paterno,
pero no puede dar más pruebas de su hospitalidad».

No en vano, Riqueza, los mortales te honran sobremanera;
pues con gran facilidad sobrellevas la maldad.

En verdad es natural que los buenos posean la riqueza,
mientras que la pobreza es adecuada para que la soporte el vil.

¡Ay de mí, de mi juventud y de mi vejez maldita,
esta porque se acerca, aquella porque se aleja!

Ni he traicionado a ningún amigo y fiel compañero
ni en mi alma existe nada propio de un esclavo.

Siempre se me enternece el corazón cuando,
al sonar las flautas, oigo su voz sensual
y me agrada beber bien y cantar acompañado por un flautista;
y me agrada sostener entre mis amigos la lira de hermosa voz.

Nunca una cabeza de esclavo crece recta,
mas siempre torcida y con el cuello oblicuo;
pues ni de la escila nacen rosas o jacintos
ni nunca de una esclava un hijo que ser libre merezca.

Ese hombre, querido Cirno, se está forjando sus propias cadenas,
a no ser que los dioses estén haciendo desvariar mi pensamiento.

Temo, Polipaides, que a esta ciudad la destruya
el mismo desenfreno que destruyó a los Centauros,
devoradores de carne cruda.
Con cordal y escuadra he de juzgar, Cirno, este pleito,
y ser equitativo con ambas partes,
mediante adivinos, augurios y víctimas inmoladas en el fuego,
para no ganarme el vergonzoso oprobio de una falta.

Nunca venzas a nadie sirviéndote de la maldad, sino de lo justo;
nada hay mejor que las buenas acciones.

Un mensajero mudo despierta una guerra de lágrimas llena,
Cirno, al hacerse visible desde el puesto de vigía, que de lejos
[brilla.

Vamos, pon los bocados a los caballos, de veloces cascos,
pues creo que se habrán de enfrentar a guerreros enemigos
cuando recorran el camino (no les separa mucho trecho),
[a no ser que los dioses estén haciendo desvariar mi pensamiento].

Valor ha de tener el hombre inmerso en duros sufrimientos
y pedir a los dioses inmortales que les libren de ellos.
Pero ten cuidado: tu fortuna se encuentra sobre el filo de una
[navaja:

unas veces tendrás mucho, otras bastante menos,
de suerte que ni llegues a ser sobremanera rico por tus bienes
ni te veas arrastrado a una gran indigencia.

¡Así pudiera yo de las riquezas de mis enemigos
poseer unas y repartir la mayoría entre mis amigos!

Debes ser invitado a un banquete y sentarte al lado de
[un hombre
noble, que posea toda clase de conocimientos.
Atiéndele cuando pronuncie sabias palabras,
para que aprendas y regreses a casa con esa ganancia.
Disfrutar de mi juventud es mi juego; pues, cuando pierda
[la vida,
largo tiempo yaceré bajo tierra, cual piedra,
mudo y habré de abandonar la ansiable luz del sol;
y por muy noble que sea ya nada veré.

La fama es para los hombres un gran mal y la prueba es lo mejor.
Muchos, no sometidos a prueba, tienen fama de buenos[11].

Obtén el provecho de tus buenas obras.
¿Por qué habrías de mandar otro mensajero?
Sencillo es el mensaje de las buenas acciones.

Son mis amigos los que me traicionan, puesto que al enemigo
lo esquivo como un piloto los escollos marinos.

—«Es más fácil hacer de un hombre bueno uno malo
que de uno malo uno noble.»
—«No me enseñes: no estoy en edad de aprender.»

Odio al hombre vil; cubierta con un velo me presento,
con el espíritu liviano de una avecilla;
y odio a la mujer buscona y al hombre licencioso
que quiere arar la tierra ajena.

Lo que ya ha acontecido es imposible que quede irrealizado,
mas de lo futuro, de eso es de lo que hay que tener cuidado.
En toda acción hay riesgo y nadie sabe
cómo va a resultar una vez iniciada.
Mas aquel que intenta gozar de buena fama,
por incauto cae en una grande y grave calamidad,
mientras que a quien obra bien la divinidad
le dispone en todo una feliz consecución, liberación de la locura.

Hay que soportar lo que los dioses conceden a los mortales
y sobrellevar con facilidad la buena y la mala suerte
sin agobiar en exceso tu corazón en las desdichas
y sin alegrarte enseguida en las acciones favorables,
antes de ver el final del desenlace.

Amigo, mantengamos nuestra mutua amistad por separado;
menos de la riqueza, de todo llega el hartazgo.
Seamos entonces amigos largo tiempo; pero frecuenta tú
la amistad de aquellos que conocen mejor tu carácter.

No se me ocultó tu ir y venir por el sendero de carros

por el que ya antes conducías mientras te burlabas de mi
[amistad.

¡Piérdete, odioso a los hombres e infiel con los mortales,
tú que albergabas en tu seno una serpiente fría y engañosa!

Las obras y el desenfreno que ya a los magnetes destrozaron,
son los mismos que ahora de esta santa ciudad se han adueñado.

La codicia acabó ya con muchos más hombres que el hambre:
todos aquellos que quisieron poseer más de lo que les
[correspondía.

Al comienzo la mentira produce un pequeño gozo; pero al final
se torna en ganancia tan vergonzosa como vil.
Nada hay de bueno en el hombre al que la mentira acompaña,
desde el momento en que sale de su boca.

No es difícil escarnecer al prójimo y tampoco
elogiarlo: de ello se ocupan los viles.
Los canallas no están dispuestos a dejar sus malvadas
[murmuraciones,
mientras que los buenos saben guardar la medida de todas las
[cosas.

A ningún hombre por completo bueno y mesurado,
de entre los de ahora, el sol contempla.

No todo les resulta a los hombres según sus deseos,
pues mucho más poderosos que los mortales son los inmortales.

Con corazón afligido vueltas y vueltas doy en la indigencia,
pues no conseguí sobrepasar la cima de la pobreza.
Todos aprecian al rico y desprecian al pobre;
la misma conducta tienen todos los hombres.

Toda clase de maldades se da entre los hombres
y toda clase de virtudes y recursos para vivir.

Doloroso le es al sensato tanto hablar mucho entre insensatos
como estar siempre callado, [pues eso no es posible].

Vergonzoso es que un ebrio esté entre hombres sobrios
y vergonzoso es que un sobrio permanezca entre ebrios.

La juventud y la inmadurez hacen liviano el carácter del hombre
y a muchos les exalta el ánimo, hasta caer en el error.
Aquel cuya razón no domina sus impulsos siempre se rodea,
Cirno, de calamidades y grandes miserias.

Medita dos y tres veces cada ocurrencia que tengas,
pues infortunado resulta el hombre impulsivo.

Inteligencia y respeto son las cualidades de los hombres
[buenos:
aquellos que ahora, entre una multitud, son exactamente los
[menos.

La esperanza y el riesgo entre los hombres son iguales,
pues ambas son crueles divinidades.

Muchas veces, contra lo que se cree y se espera, bien transcurren
los asuntos humanos, pero no sobreviene el cumplimiento de
[sus intenciones.

No podrías saber quién es bienintencionado y quién tu enemigo
si no te enfrentas a un asunto serio.
Muchos junto a la cratera son tus compañeros,
pero, en un asunto serio, muchos menos.

Pocos amigos fieles podrías encontrar por tí preocupados,
cuando te halles en una gran tribulación de ánimo.

En verdad que ahora la vergüenza entre los hombres se ha
[perdido
y en su lugar la desvergüenza da vueltas sobre la tierra.

¡Ay, miserable pobreza! ¿Por qué, posada sobre mis hombros,
cubres de vergüenza mi espíritu y mi cuerpo?
A mi pesar me inculcas numerosas enseñanzas vergonzosas,
a mí, que con los hombres he adquirido la ciencia de lo que es
[noble y bello.

Sea yo feliz y querido a los dioses inmortales, Cirno:
ninguna otra cualidad ansío.

Compartimos la aflicción, Cirno, del que sufre una desdicha,
mas ciertamente la pena ajena dura un día.

No aflijas tu corazón en exceso en las dificultades
ni te regocijes en la dicha, ya que propio de un hombre es
[sobrellevarlo todo.

No se debe jurar aquello de que «nunca ocurrirá algo así»,
pues los dioses, de quienes depende todo cumplimiento, son
[irritables.

Y en verdad hacen cualquier cosa: de un vil nace un noble
y de un honrado un canalla; el hombre pobre
de repente se hace muy rico y el que posee bienes numerosos
de súbito los pierde en una sola noche.
Yerra el sensato y al insensato con frecuencia la gloria
le acompaña e incluso el malvado gana honra.

Si yo tuviera las mismas riquezas que antaño, Simónides,
no me incomodaría frecuentar la compañía de los nobles;
pero ahora, me doy cuenta, pasan de largo y estoy mudo
por la indigencia, a pesar de que podría haberme percatado
[mejor que muchos
de que ahora vamos arrastrados, con las blancas velas recogidas,
fuera del mar Melio, a través de la noche tenebrosa.
Pero no quieren achicar el agua y el mar salta por encima
de ambos costados. Con mucha dificultad
se puede uno salvar, según actúan; sustituyeron al piloto
experto, que con destreza la nave protegía.

Arrebatan con violencia las riquezas, el orden se ha subvertido
y ya no hay equitativo reparto a la vista de todos.
Los cargadores mandan y los canallas se han impuesto sobre los
[buenos.

Temo que el oleaje llegue a tragarse la nave.
Queden dichos estos ocultos enigmas para los buenos;
pero podría comprenderlos también el canalla, si fuera sabio.

Muchos ignorantes poseen riqueza; otros buscan

la virtud, abrumados por una dura pobreza;
pero la imposibilidad de actuar afecta a ambos,
pues a unos se lo impide la falta de riquezas, a otros la de buen
[sentido.

No pueden los mortales luchar contra los inmortales,
ni siquiera someterles a un juicio: eso no le es lícito a nadie.

No hay que dañar cuando no se deba hacer daño
ni hacer aquello que no sea ventajoso llevar a cabo.

Que lleves a cabo una feliz travesía a través del inmenso ponto,
[Querón,
y que Posidón te conduzca como gozo para tus amigos.

La codicia pierde a muchos hombres insensatos,
pues es difícil conocer la medida cuando los bienes se presentan.

No puedo, ánimo mío, presentártelo todo a tu gusto;
ten paciencia, no eres tú el único que desea la belleza.

Cuando la fortuna me sonríe, tengo muchos amigos,
pero si alguna desgracia me acaece,
pocos su fidelidad mantienen.
Esta es la única cualidad que existe para la mayoría de los
[hombres:
ser rico. De las demás, resulta que ninguna te serviría de utilidad,
ni aunque tuvieras el buen juicio del mismo Radamantis
y fueras más listo que Sísifo el Eólida,
que incluso de la morada de Hades regresó, gracias a sus
[muchos ardides,
tras persuadir con halagüeñas razones a Perséfone,
la que provoca el olvido a los mortales dañándoles su
[conciencia
(tal hazaña aún no la maquinó ningún otro
a quien la negra nube de la muerte haya ocultado
y haya ido al sombrío lugar de los difuntos
y cruzado las oscuras puertas que retienen
a las almas de los muertos, por más que se resisten.
Mas incluso de allí retornó el héroe Sísifo
a la luz del sol, gracias a su ingenio).

Tampoco te serviría que dieras a ficciones apariencia de
[verdades,
dotado de la lengua hábil de Néstor, a un dios equiparable,
o que fueras más rápido de pies que las veloces Harpías
y que los hijos de Bóreas, cuyos pies son raudos.
Es menester que todos asimilen esta idea:
que el mayor poder en todo lo tiene la riqueza.

Tan rico es el que tiene mucha plata,
oro, campos de tierra rica en trigo,
caballos y mulos, como el que dispone de lo necesario,
gozar de su vientre, sus costados y sus pies,
y de la lozanía de un muchacho y de una mujer,
cuando también llega a alcanzar esto
y a su juventud le acompaña lo que le es propio.
Eso es la riqueza para los mortales,
pues nadie va a la morada de Hades
con todos los bienes que posee en exceso
y ni pagando rescate podría escapar de la muerte ni de las
[graves
enfermedades ni del avance de la maldita vejez.

Le suerte que les ha correspondido a las cuitas humanas
es llorar por la vida y la subsistencia, dotadas de abigarradas alas.

Padre Zeus, ojalá se tornara caro a los dioses que los criminales
gozaran de su desenfreno y que sus despreciables acciones
les resultaran gratas a su espíritu; y que todo aquel que […]
así obrare conscientemente, sin temor alguno de los dioses,
pagase a continuación sus vilezas y que ya en adelante
los excesos del padre no fueran una calamidad para los hijos.
Y que aquellos hijos que, nacidos de padre inicuo,
obran con justo pensamiento, por santo temor de tu cólera,
[Crónida,
con amor a la justicia desde un principio entre sus
[conciudadanos,
que estos no tengan que pagar ningún delito de sus padres.
Sea esto del agrado de los dioses inmortales. Pero lo cierto es
[que
el criminal escapa y luego carga otro con su falta.
¿Y cómo va a ser justo, rey de los inmortales,

que aquel que es ajeno a las obras injustas,
que no comete transgresión alguna ni juramento criminal,
sino que es justo, no reciba una compensación justa?
¿Qué otro mortal, al contemplarlo,
sentiría luego veneración ante los inmortales?
¿Con qué ánimo lo haría, cuando el hombre injusto y temerario,
sin evitar la cólera de ningún hombre ni de ninguno de los
[inmortales,
hace gala de insolencia ahíto de riqueza, mientras que los justos
se ven abrumados con el peso de una dura pobreza?

Retén estos conocimientos, querido amigo, y enriquécete
[justamente,
con prudente ánimo, al margen de la temeridad,
con el recuerdo en cada instante de estos versos; y, al final,
te felicitarás de obedecer a mis prudentes consejos.

Que Zeus, que en el éter habita, extienda continuamente
su mano diestra sobre esta ciudad para mantenerla indemne
y también los demás inmortales dioses bienaventurados;
que a su vez Apolo enderece mi lengua y mi espíritu
y que por su parte la forminge entone una sagrada melodía, así
[como la flauta;
y nosotros, tras dar en satisfacción a los dioses libaciones,
bebamos en alegre conversación de unos con otros,
sin temor alguno a la guerra con los medos.

Mejor es que, de este modo, con ánimo gozoso,
nos deleitemos, mientras la vida transcurre entre alegrías,
apartados de las cuitas, y que mantengamos lejos de nosotros
los funestos espíritus: la vejez maldita y el final que trae la
[muerte.

Es menester que el servidor y mensajero de las Musas,
si tiene algún conocimiento extraordinario, no sea celoso de su
[sabiduría,
sino que ha de buscar la inspiración, mostrar su obra y crear.
¿De qué le servirá saber él solo eso?

Soberano Febo: tú levantaste las fortificaciones de nuestra
[ciudadela,

cuando auxiliaste a Alcátoo, hijo de Pélope;
aparta tú mismo de esta ciudad al soberbio ejército
de los medos, para que el pueblo, con alegría,
al llegar la primavera celebre en tu honor gloriosos sacrificios,
deleitándose con la cítara y el amable banquete,
con los coros de peanes y los gritos alrededor de tu altar.
Pues en verdad contemplo con temor la insensatez
y la escisión de los helenos, destructora del pueblo.
Mas tú, Febo, guarda propicio nuestra ciudad.

Yo llegué, en efecto, una vez incluso a la tierra de Sicilia
y llegué hasta la llanura de Eubea, cubierta de viñedos,
y hasta Esparta, ilustre ciudad del Eurotas, criador de cañas,
y todos acogían con benévolo afecto mi llegada;
mas aquello no me produjo ningún gozo que me llegara al corazón:
hasta tal punto no había nada más querido que mi patria.

Quisiera que nunca se me revelara otra inquietud nueva
que no fuera mi virtud y mis conocimientos; pueda yo, por el contrario,
con su continua posesión, deleitarme con la forminge, la danza y el canto
y conservar un noble espíritu entre hombres de bien,
sin importunar a ningún extranjero ni lugareño
con un comportamiento deplorable, sino siendo justo.

Dedícate a dar gozo a tu corazón; de entre tus crueles conciudadanos
el uno hablará mal de ti, el otro mejor.

A los buenos unos los critican sobremanera, otros los elogian,
pero de los malos no queda ningún recuerdo.
No existe sobre la tierra ningún hombre libre de críticas,
pero ¡qué gran ventaja, no atraer la atención de muchos!

Ni ha nacido ni existirá jamás hombre alguno
que penetre en la morada de Hades tras satisfacer a todos,
pues ni siquiera aquel que reina sobre mortales e inmortales,
Zeus Crónida, puede agradar a todos los mortales.

Ha de tener la precaución de ser más preciso
que el compás, el cordel y la regla, Cirno,
el hombre enviado al oráculo al que, en Pitón,
la sacerdotisa del dios, al profetizar,
le indicare la respuesta desde el opulento santuario;
pues, si algo añades, ya no podrías hallar remedio alguno
ni tampoco, si lo omites, podrías escapar del error que mandan
[los dioses.

Me ha acontecido una experiencia no peor que la muerte
[indecorosa,
pero más dolorosa, Cirno, que cualquier otra:
mis amigos me han traicionado. Voy a acercarme a mis
[enemigos
para saber también qué talante tienen.

Un buey que, subido sobre mi lengua, me la patea con su fuerte
[pezuña,
me impide ser un gárrulo, aunque lo sé hacer.
Cirno, aquello que es nuestro sino que nos suceda, no se puede
[evitar
y aquello que es mi sino que me acaezca, no temo que me suceda.

Hemos llegado a la muy invocada desgracia: sería más deseable
que a ambos nos sorprendiera ahora el destino de la muerte.
Poco sitio se debe hacer, Cirno, a aquellos
que deshonran a sus progenitores cuando van envejeciendo.

No apoyes a ningún tirano basado en esperanzas,
cediendo a las ganancias, ni lo mates bajo juramento por los
[dioses.

¿Cómo es que tenéis ánimo capaz de cantar al son de la flauta?
Desde la plaza se divisan los límites de la tierra que os alimenta,
a vosotros que os dedicáis a llevar en los festines purpúreas
[coronas
en vuestras muñecas y en vuestras rubias cabelleras.
Vamos, Escita, corta tu cabellera, detén el festejo
y duélete por la perfumada tierra que se destruye.

Por fiarme perdí mis bienes, por desconfiar los conservé;

de ambas experiencias se desprende una dolorosa reflexión.

Todo esto se ha echado a perder y se ha arruinado; y no nos lo
[ha causado,
Cirno, ninguno de los inmortales dioses bienaventurados,
sino que la violencia, las ganancias viles y el desenfreno de los
[hombres
desde una gran prosperidad a la miseria nos han arrojado.

Dos son las calamidades de la bebida que afectan a los míseros
[mortales:
la sed que afloja los miembros y la ebriedad penosa.
Me dedicaré a dar vueltas en medio de ambas y no me persuadirás
ni de no beber ni de embriagarme en exceso.

El vino, entre todas las satisfacciones que me produce, tan solo
[me desagrada
cuando me pone cargado y me empuja a enfrentarme con un
[enemigo.

Cuando el que estaba encima aparezca debajo,
dejad entonces de beber e iros a casa[12].

Al hombre que está en una buena situación es fácil ponerle en
[una mala,
pero enderezar un entuerto resulta penoso.

Somete a patadas al pueblo de mente hueca, golpéale con
[aguijón
agudo e imponle un yugo penoso para su cerviz,
pues ya no hallarás un pueblo tan amante del amo
entre todos los hombres que contemplan el sol.

¡Que Zeus Olímpico aniquile al hombre que pretende
engañar a su amigo con lisonjera charlatanería!

Antes ya lo sabía, pero mucho mejor ahora,
que no se puede esperar ninguna gratitud de los canallas.

Con frecuencia esta ciudad, por la torpeza de sus gobernantes,

navegó junto a la costa cual nave escorada.

Si alguno de mis amigos ve que tengo una desgracia,
vuelve la cabeza y no quiere verme;
pero si por casualidad mi situación es buena
(lo que pocas veces al hombre acontece)
me gano muchos abrazos y pruebas de afecto.
Mis amigos me traicionan y no quieren hacerme ningún regalo
cuando aparecen los hombres; mas yo por mi propia iniciativa
por la tarde salgo de casa y con el alba de nuevo entro en ella,
a la hora del canto de los gallos que se despiertan.

Los dioses conceden a muchos hombres sin valía una prosperidad
excelente, que ni a él ni a sus amigos les resulta de ningún
[provecho,
mientras que la gran fama del valor nunca perecerá,
pues el guerrero portador de lanza salva a su tierra y a su ciudad.

Que me caiga ahora encima desde lo alto la enorme mole
broncínea del cielo, temor de los hombres nacidos en la tierra,
si yo no llego a servir de ayuda a aquellos que son mis amigos
y me convierto en dolor y gran calamidad para mis enemigos.

¡Oh vino! Tengo para ti motivos tanto de elogio como de
[reproche:
no puedo llegar a odiarte ni a amarte por completo.
Eres un bien y un mal. ¿Quién, que tenga la medida de la
[sabiduría,
quién podría censurarte o alabarte?

Sé joven, corazón mío. Pronto les corresponderá a otros
[hombres
vivir, mientras que yo, muerto, seré tierra negra.

Bebe el vino que, al pie de las cumbres del Taigeto,
me produjeron las viñas que plantó en el valle
del monte el anciano Teotimo, caro a los dioses,
conduciendo hasta allí el agua fresca del Platanistunte.
Si lo bebes, dispersarás las penosas cuitas
y, cuando estés ebrio, te sentirás mucho más aliviado.
Que la paz y la riqueza habiten en nuestra ciudad, para poder

yo dedicarme a los festejos junto con otros: no deseo la guerra [dañina.

No escuches con demasiada atención las voces del heraldo,
de lejano alcance, pues no luchamos por la tierra paterna.

Mas es vergonzoso no mirar de frente la guerra, origen de [lágrimas,
que se presenta cabalgando sobre veloces caballos.

¡Ay de vuestra cobardía! Cerinto ha sucumbido
y están podando los buenos viñedos del Lelanto;
los nobles van desterrados y los canallas administran la ciudad.
¡Así Zeus aniquile la raza de los cipsélidas!

El hombre no posee dentro de él nada mejor que su reflexión,
ni nada más doloroso, Cirno, que la irreflexión.

Cirno, si la divinidad demostrara todo su enfado con los [hombres
al conocer la índole que cada uno esconde en su pecho y sus [obras,
tanto el justo como el injusto, una gran calamidad sobrevendría [a los mortales.

En cada actividad hay un hombre que es superior y otro que es [inferior,
pero ningún hombre es de por sí experto en todo.

Aquel que vigila el gasto y lo mide según su dinero
posee la virtud más notable, según los entendidos,
pues si fuera posible prever el límite de vida
que a cada uno le quedara para pasar a la mansión de Hades,
sería natural que aquel que aguardara una existencia más larga
ahorrara más los medios de vida de que dispusiera[13].
Pero la realidad es que esto no sucede, lo que también a mí me [provoca
una gran aflicción y siento mordida el alma y el corazón partido [en dos.
Estoy en una encrucijada. Dos son los caminos que tengo ante [mí;

me preocupa cuál de ellos es preferible recorrer:
o sin gasto alguno consumir mi vida en la miseria
o llevar una vida placentera a costa de poco trabajo.
Pues vi a uno que era tacaño y nunca, a pesar de ser rico,
obsequiaba a su vientre con una comida digna de un hombre
[libre;
pero antes del límite debido descendió al interior de la morada
[de Hades
y un individuo cualquiera se apoderó de sus riquezas;
de modo que así trabajas para nada y no das la fortuna a quien
[quieres.
Y vi a otro que, por dar gusto a su vientre,
pulverizó sus riquezas deleitándose con delicados manjares[14],
pero ahora pide limosna a todos sus amigos, allí donde los
[encuentra.
Por tanto, Democles, lo mejor de todo es gastar
de acuerdo con tus bienes y estar pendiente de ellos,
pues así no regalarás a otro el esfuerzo realizado en su lugar
ni te verás sometido a esclavitud convertido en un mendigo;
ni tampoco, si a la vejez llegas, se habrán esfumado todas tus
[riquezas.
Para gentes de esta casta lo más importante es tener bienes,
pues, si eres rico, tienes muchos amigos, pero, si eres pobre,
pocos y el mismo hombre ya no es igualmente bueno.

Ahorrar es mejor, puesto que ni siquiera a un muerto
llora nadie, si no ve que ha dejado riquezas.

A pocos hombres acompañan virtud y belleza.
Todos le honran; le ceden el sitio los jóvenes, los de su edad
y los más viejos; al envejecer, goza de distinción entre sus
[conciudadanos
y nadie pretende perjudicarle ni en su dignidad ni en su derecho.

Mi voz no me permite emitir un canto sonoro como el del
[ruiseñor,
pues la noche pasada me fui a un festejo.
No pongo como pretexto al flautista, sino que me falta
un compañero que no esté escaso de cualidades.

Cantaré cerca del flautista, situado así

a su diestra, tras suplicar a los dioses inmortales.

Seguiré un camino recto trazado a cordel, sin desviarme
a uno u otro lado, pues menester es
que todos mis pensamientos sean cabales.

Regiré mi patria, esta rica ciudad, sin desviarme
del lado del pueblo y sin dejarme persuadir por hombres
[injustos.

A un cervatillo arrancado de la ubre materna,
cual león seguro de su fuerza,
con mis garras atrapé y no bebí su sangre;
subí a las altas murallas de una ciudad y no la arrasé;
uncí los caballos y al carro no subí;
obré sin obrar, acabé sin acabar,
hice sin hacer y cumplí sin cumplir.

Para el que beneficia a los viles doble es el perjuicio:
se verá privado de mucho y el agradecimiento será nulo.

Si recibes de mí algún gran beneficio y no sabes agradecerlo
¡que se te ocurra volver a mi casa a solicitar otro!

Mientras era yo solo el que bebía de la fuente de agua oscura,
esta me parecía grata y hermosa;
pero ahora ya está turbia y su caudal va mezclado con tierra:
así que beberé de otra fuente o de un río.

Nunca elogies a un hombre hasta que no sepas con claridad
cuáles son sus reacciones, su conducta, su carácter,
pues muchos, dotados de una índole falsa y engañosa,
la disimulan con una actitud de ánimo que dura solo un día;
pero el tiempo siempre la pone de manifiesto.
También yo me alejé mucho del buen juicio:
me apresuré a alabarte antes de conocer por completo
tu índole. Pero ahora, como una nave, apartado me mantengo.

¿Qué virtud supone ganar el premio al mejor bebedor de vino?
Es claro que muchas veces también el vil supera en ello al
[hombre bueno.

Ningún hombre, en cuanto le cubre la tierra
y desciende al Érebo, morada de Perséfone,
puede disfrutar de escuchar la lira o a un flautista
ni de recoger los dones de Dioniso.
A la vista de esto, sentiré alegría en mi corazón, mientras
[conserve
ligeras mis rodillas y pueda mostrar erguida mi cabeza.

Que el hombre que es mi amigo no lo sea solo de palabra,
sino también de obra. Que muestre su celo por igual con sus
[manos y sus riquezas

y que no intente cautivar mi corazón con palabras junto a la
[cratera.
Que haga el bien que pueda a la vista de todos.

Dejemos reposar en los festines nuestro espíritu,
mientras pueda soportar los amables trabajos del gozo,
pues de prisa, como un pensamiento, pasa la espléndida juventud:
ni siquiera la supera en rapidez el ímpetu de las yeguas
que transportan a un soberano con ardor hasta el esfuerzo
[guerrero

de las lanzas agitadas, mientras gozan de la llanura rica en trigo.

Bebe cuando beban; y, cuando tu corazón esté afligido,
que ningún hombre se dé cuenta de que estás apesadumbrado.
Unas veces serás tú víctima de sufrimientos, otras gozarás
de ser el causante; las posibilidades se alternan entre los hombres.

Si tú propusieras, Academo, cantar un amable himno
y hubiera por medio un muchacho en la flor de su belleza
como recompensa del certamen de habilidad poética entre tú y
[yo,
te darías cuenta de cuán superiores son los mulos a los asnos.
Que en el momento en que el sol en el éter conduce
en línea recta sus solípedos caballos, situado en el mediodía,
entonces dejemos de dar a nuestro vientre el gozo de las
[variadas
delicias del banquete, en el punto en que a cada uno su ánimo
[se lo ordene;

que una hermosa muchacha laconia, con sus sutiles manos,
nos saque enseguida el aguamanil fuera y lleve adentro las
[coronas.

Este es el auténtico valor, este es el más distinguido y hermoso
galardón entre los mortales que el hombre sabio puede obtener.
Es un bien común para la ciudad y el pueblo entero
aquel hombre que, con las piernas separadas y firmes,
aguanta en la primera fila de batalla.

Daré un consejo que vale para todos los hombres:
mientras uno, dueño de la flor esplendorosa de la juventud,
mantenga además en su corazón sentimientos nobles,
que disfrute de sus bienes; pues nunca los dioses conceden
a los humanos mortales volver a ser joven por segunda vez
ni les liberan de la muerte y, por añadidura, la funesta vejez
aporta su horrenda prueba y nos atrapa por lo más alto de la
[cabeza.

¡Ah, bienaventurado, afortunado y dichoso aquel que sin
[experiencia
de lucha desciende a la negra morada de Hades,
antes de haberse asustado ante los enemigos
o de haber pasado a la fuerza sobre ellos
y antes de haber comprobado los sentimientos que tienen sus
[amigos!

Al punto se desliza sobre mi piel inagotable sudor
y me siento fuera de mí al contemplar la flor de la edad juvenil,
delicada y hermosa a la vez: debería ser más duradera.
Mas poco tiempo dura, como un sueño,
la preciada juventud; y la penosa y deforme
vejez pende enseguida sobre la cabeza.

Nunca someteré mi cuello al yugo penoso de mis enemigos,
ni aunque tenga sobre mi cabeza el Tmolo.

Los viles, por su torpeza, son más dados a la ineptitud,
mientras que el comportamiento de los buenos es siempre más recto.

Fácil es entre los hombres obrar con maldad,
pero resulta duro, Cirno, el logro del bien.

Ten valor, ánimo mío, aunque tus sufrimientos hayan sido
[insoportables;
el corazón de los viles suele ser más excitable.
Cuando estés en situaciones sin remedio te envanezcas,
acrecentando tu dolor, ni de actos vergonzosos;
no seas para los amigos motivo de aflicción
ni de regocijo para tus enemigos;
los dones que los dioses ya nos han predestinado
no los podría esquivar fácilmente un mortal,
ni aunque haya descendido hasta el fondo de la laguna purpúrea
ni cuando lo retenga el Tártaro sombrío.

Resulta muy difícil engañar al hombre noble,
según la sentencia que tiempo ha tengo dictada en mi interior.

Antes ya lo sabía, pero mucho mejor ahora, [1038a]
que no se puede esperar ninguna gratitud de los viles. [1038b]
¡Insensatos e ingenuos hombres, aquellos que no beben
vino al comenzar los días del astro y la canícula!

¡Venid aquí con el flautista! ¡Bebamos entre risas
junto al que llora, gozémonos de sus penas!

Durmamos; los guardianes se encargarán de la vigilancia de la
[ciudad,
de nuestra ansiable patria indestructible.

Sí, por Zeus, aunque alguno de estos duerme bien tapado,
acogerá con excitación nuestro cortejo.

Ahora bebamos con placer entre gratas conversaciones;
lo que ocurra después, es cosa de los dioses.

Como un padre a su hijo, voy a darte unos buenos consejos
por mi cuenta; tú grábalos en tu espíritu y en tu corazón:
nunca caigas en el infortunio por precipitación, por el
[contrario,
medita con tu profundo juicio y tu recta razón,
pues el corazón y la mente de los alocados tiende a volar,
mientras que conduce al bien y a la nobleza de espíritu la
[meditación.

[1055] Mas dejemos esta conversación; tú toca la flauta
para mí y dediquemos ambos nuestra atención a las Musas,
pues ellas nos otorgaron la posesión de estos agraciados dones
a ti y a mí, y que se ocupen[15] de nosotros nuestros vecinos.
Timágoras, el carácter de muchos es difícil de conocer
si uno lo ve de lejos, por muy perspicaz que sea, [1060]
pues unos mantienen sus defectos ocultos bajo la riqueza,
otros sus virtudes bajo la maldita pobreza.

En la juventud es cuando se puede dormir toda la noche
con quien es de tu edad y saciar así tu deseo de acciones
[amorosas;
y en el festejo puedes cantar acompañado del flautista. [1065]
Nada hay más placentero para hombres o mujeres.
¿Qué me importan la riqueza y la venerabilidad?
El placer acompañado de la alegría lo vence todo.

Insensatos e ingenuos son los hombres, que a los muertos
lloran y no a la flor de la juventud que se va marchitando. [1070]

Deléitate, querido corazón; pronto a otros hombres les tocará [1070a]
el turno de vivir, mientras que yo, muerto, seré negra tierra. [1070b]

Cirno, adapta a la de todos tus amigos una manera de ser [1071]
[cambiante,
combina tus reacciones según el natural de cada uno.

Amóldate a este ahora, pero otras veces altera tu talante:
la perspicacia está incluso por encima de una virtud grande.

Resulta muy difícil darse cuenta del modo en que un dios [1075]
pondrá fin a un asunto aún inconcluso,
pues la oscuridad tiene su manto extendido; antes de acaecer lo
[inminente
no perciben los mortales los límites de lo imposible.
No censuraré a ningún enemigo que sea noble,
[1080] ni elogiaré a un amigo que sea malvado.

Cirno, esta ciudad está preñada
y temo que ella un hombre desenfrenado para,

que encabece una violenta revuelta;
pues mientras nuestros conciudadanos
de sensatez aún pruebas dan,
[1082a] nuestros gobernantes están abocados
[b] a caer en un abismo de maldad.

[c] No me ames de palabra, mientras distintos son tu espíritu y tu
[pensamiento,
[d] si es que me quieres y de natural fiel eres;
[e] sé mi amigo limpiamente o apártame de ti,
[f] para odiarme en disputa manifiesta.
Así es menester que el hombre noble, que ha orientado sus
[sentimientos
hacia un amigo, los mantenga siempre firmes hasta el final.

[1085] Demonacte: te resultan pesadas tus muchas cargas,
pues no sabes hacer aquello que no te agrada.

¡Cástor y Polideuces[16], que habitáis en la divina Lacedemonia,
a orillas del bello caudal fluvial de Eurotas!
Si alguna vez tomo una decisión que perjudique a un amigo,
[caiga sobre mí;
[1090] pero si aquel la toma contra mí, caiga doblemente sobre él.

Dolido está mi ánimo por tu amistad:
pues no puedo ni odiarte ni quererte,
consciente de que es difícil odiar a un hombre
cuando se ha hecho tu amigo y de lo difícil que es
querer a otro contra su voluntad.

Fíjate tú ahora en otro; yo al menos no tengo ninguna necesidad [1095]
de hacer eso. Hazme este favor a cambio de los que te hice antes.

Ya me voy elevando con mis alas, como un ave
desde una gran laguna, huyendo de un hombre malvado,
tras romper la ligadura; y tú, aunque te quedes de mi amistad
[privado,
reconocerás mi sensatez más adelante. [1100]

Aquel que te aconsejó acerca de mí y te animó

a que dejaras mi amistad y que partieras,
<ese hombre, querido Cirno, se está forjando sus propias [1102a]
[cadenas,
a no ser que los dioses estén haciendo desvariar mi pensamiento> [b]

La desmesura destruyó a los magnesios, a Colofón y Esmirna.
Con toda seguridad, Cirno, también os destruirá a vosotros.

La fama es para los hombres un gran mal y la prueba es lo mejor. [1104a]
Muchos, no sometidos a prueba, tienen fama de buenos[17]. [b]

Al someterte a la prueba y dejarte frotar junto al plomo, [1105]
si eres oro puro, para todos serás hermoso.

¡Ay desdichado de mí! Por mis miserables padecimientos me
[he convertido
en motivo de gozo para mis enemigos y en una carga para mis
[amigos.
Cirno, los buenos de antes ahora se han vuelto malos
[1110] y los que eran malos, ahora son buenos. ¿Quién podría soportar
[este espectáculo
de los buenos cada vez más deshonrados y de los inferiores
[agraciados
con la honra? El hombre noble pretende a la hija del vil:
se engañan unos a otros y unos de otros se ríen,
sin conocer la distinción de lo bueno y de lo malo.

[1114a] Vueltas y vueltas doy en la indigencia con corazón contristado,
[b] pues no conseguí sobrepasar el dominio de la pobreza.

[1115] Tú que tienes riquezas me echaste en cara mi pobreza; sin
[embargo,
algunos bienes ya los poseo y otros me los labraré con súplicas
[a los dioses.

Riqueza, la más bella y deseable entre todos los dioses,
con tu ayuda incluso el vil se convierte en hombre noble.

Quisiera tener la medida de la juventud y ser caro a Febo
[Apolo,

el hijo de Leto, y a Zeus, rey de los inmortales,
para poder vivir con justicia, apartado de todos los males,
regocijando mi espíritu con la juventud y la riqueza.

No me recuerdes mis penas; mis padecimientos han sido como
[los de Ulises,
quien, desde la gran mansión de Hades, subió de regreso
y además dio muerte con inmisericorde espíritu a los
[pretendientes
(y se alegró de hacerlo) de Penélope, su legítima esposa,
que largo tiempo le había aguardado al lado de su amado hijo,
hasta que aquel puso pie a tierra y †(llegó a) sus terribles
[sinuosidades†[18].

Apuro el trago; no me preocupo de la pobreza, que el ánimo
[destruye,
ni de mis enemigos, que hablan mal de mí.
Pero me lamento por la amable juventud que me abandona
y lloro por la llegada de la dolorosa vejez.

Cirno, mientras están presentes detengamos
el inicio del mal para nuestros amigos
y busquemos remedio para la llaga que se está formando.

La Esperanza es la única divinidad bondadosa que habita entre
[los hombres:
las demás los abandonaron y se fueron al Olimpo.
Partió Fidelidad, gran diosa, partió de entre los hombres
Prudencia y las Gracias, querido mío, abandonaron la tierra.
Ya no hay justos juramentos fiables entre los hombres
y nadie respeta a los dioses inmortales.
Se extinguió la raza de los hombres piadosos
y ya no conocen preceptos ni cultos.
Pero mientras uno viva y contemple la luz del sol
con piedad hacia los dioses, que persevere en la Esperanza;
que ore a los dioses y, cuando incinere espléndidos muslos,
que sea su primera y última ofrenda para la Esperanza.
Que se mantenga en continua prevención del retorcido
[razonamiento
de los hombres inicuos, quienes sin temor alguno de los dioses
[inmortales,

mantienen constante atención sobre las pertenencias ajenas
[1150] y llegan a vergonzosos tratos mediante viles procedimientos.

Nunca dejes al amigo que tienes en busca de otro,
convencido por las habladurías de miserables hombres.

Quisiera vivir indemne en la riqueza, lejos de dolorosas cuitas,
sin padecer mal alguno.

[1155] No deseo ser rico ni lo pido, sino que mi anhelo
es vivir de poca cosa sin padecer mal alguno.

Riqueza y sabiduría son para los mortales los dones más
[inexpugnables,
pues nunca llegas a hartar de riquezas tu ambición
y, del mismo modo, el más sabio no se aleja de la sabiduría,
[1160] sino que la ansía, sin poder dar cumplida satisfacción a sus
[aspiraciones.

[1160a] Búscate los servicios de otro: yo, al menos, no tengo ninguna
[obligación
[b] de hacer eso. Hazme ese favor a cambio de los que yo te hice
[antes.

[1161] Ningún tesoro dejarás a tus hijos mejor que el respeto,
si se lo otorgas, Cirno, a los hombres de bien.

[1162a] Nadie hay que en todo se vea colmado de dicha; mas el bueno
[b] soporta con aguante la desdicha igualmente, incluso aunque
[aquella no se vea;
[c] pero el vil no mantiene la misma mixtura de ánimo en las
[buenas
[d] y en las malas ocasiones. De todas clases son los dones
que de los inmortales sobrevienen a los mortales; mas es [e]
[menester
acoger con valor los dones de los inmortales, tal cual los dan. [f]

Los ojos, la lengua, las orejas y la razón de los hombres [1163]
crecen, en los inteligentes, en el centro de su pecho.

Tenga yo un amigo tal, que conozca a su compañero [1164a]

y lo soporte aun cuando esté de humor mal llevadero, [b]
como a un hermano corresponde. [c]
Y tú, amigo, medita en tu corazón lo que te he dicho [d]
y algún día de mí te acordarás en el futuro.

Por más que lo busco no puedo encontrar un amigo fiel, [e]
igual a mí, en el que no haya falsedad; [f]
pero cuando me someto a la prueba y me dejo frotar [g]
como el oro junto al plomo, la proporción de superioridad está [h]
[de mi parte.

Mézclate con los honrados y nunca frecuentes a los deshonestos, [1165]
hasta que hayas concluido el camino emprendido por negocios.

Honrada es la respuesta de los buenos y sus obras honradas,
mientras que los vientos se llevan de los malos las viles
[palabras.

De una mala compañía surgen desgracias: bien te darás cuenta
también tú, puesto que pecaste contra los poderosos inmortales.

La inteligencia, Cirno, la conceden los dioses a los mortales
como un don excelente; el hombre con ella abarca los extremos
[de todo.
¡Bienaventurado aquel que la posee en su interior!
En verdad que es mucho más poderosa
que la soberbia maldita y el funesto hartazgo
[1175] [este es una calamidad para los mortales de las que no hay peores],
pues de ahí surge toda desgracia, Cirno.

Si puedes no ser víctima ni autor de actos vergonzosos,
Cirno, posees la mayor prueba de virtud.

[1178a] Valor es menester cuando el corazón está inmerso en duros
[sufrimientos
[b] y pedir a los dioses inmortales que les libren de ellos.

Cirno, respeta y teme a los dioses, pues eso es lo que impide
[1180] al hombre cometer impiedades o pronunciarlas.

Derriba al tirano devorador del pueblo según tu voluntad:

no te llegará ninguna venganza de parte de los dioses.

Los rayos del sol, Cirno, que a los mortales ilumina,
no contemplan hombre alguno sobre el que no penda la censura.
[1184a] Pero no puedo captar la forma de pensar que tienen mis [conciudadanos,
[b] pues ni con buena ni con mala conducta les agrado.

La inteligencia y la lengua son un bien; pero estas cualidades
se dan por naturaleza en pocos hombres que sepan administrar [ambas.

Nadie se puede librar de la muerte ni de un grave infortunio
mediante el pago de un rescate, a no ser que su destino le [imponga un límite,
y, cuando un dios envía sufrimientos, tampoco puede evitarlos
el hombre mortal a su capricho mediante obsequios.
No deseo yacer depositado sobre un lecho regio
cuando esté muerto, sino que, aún vivo, me suceda algo bueno.

Para un muerto las retamas son un lecho igual que los tapices:
lo mismo le da que esté duro o blando.

No hagas ningún juramento en falso por los dioses, pues es [intolerable
que oculten una deuda pendiente los mortales.

Escuché, Polipaides, la voz de un ave que emitía agudos
gritos, que vino como mensajera para los mortales de la [estación
del arado; e hizo palpitar mi negro corazón,
porque otros poseen mis floridos campos
y mis mulos no arrastran para mí el curvo arado,
por haberme embarcado †con vanas pretensiones†.

No iré ni pronunciaré su nombre ni, llorado
sobre su tumba irá bajo tierra un tirano.
Tampoco él, si yo estuviera muerto, se afligiría
ni derramaría por sus párpados cálidas lágrimas.

Ni te impedimos participar en el festejo ni te invitamos a ello:

tu presencia nos resulta tan dolorosa como querida tu ausencia.

Por mi linaje soy un Etón y habito la bien cercada
ciudad de Tebas, expulsado de mi tierra patria. [1210]
Árgiris, no denuestes a mis amados padres, por jugar tontamente
conmigo, pues sobre ti pende el día de la esclavitud,
mientras que yo, como estoy desterrado de mi tierra,
muchos males padezco, mujer, pero no cargo con la esclavitud
[1215] ni soy objeto de mercancía. Y además también yo soy
de una hermosa ciudad, rodeada por la llanura Letea.

Sentados junto a uno que llora, nunca hemos de reirnos,
complacidos con nuestro propios beneficios, Cirno.

Es difícil engañar al enemigo y adversario, Cirno,
[1220] pero es fácil que un amigo engañe a otro.

La palabra acostumbra a empujar a los mortales
a numerosos tropiezos, Cirno, una vez turbada su capacidad de
[reflexión.

Nada hay, Cirno, más injusto que la ira, que daña[19]
al que la posee, mientras que le hace un vil favor a su espíritu.

[1225] Nada hay, Cirno, más dulce que una buena esposa.
Testigo soy yo y tú selo de mi veracidad.

[1229] Pues ya me ha llamado a casa un cadáver marino,
que está muerto, pero que me habla por boca viva[20].

****

---

1 En la traducción de esta colección he procurado reflejar, cuando ha sido posible, el carácter poético-gnómico, no exento de recursos impresivos llamativos, de estas breves composiciones simposíacas. De ahí la abundancia de rimas (asonantes o consonantes, algunas internas) y de algunos efectos repetitivos intencionados.

2 Obsérvese que conservamos un triple proemio, con invocación a Apolo, a Ártemis, y a las Musas y a las Gracias.

3 Cirno Polipaides (es decir, hijo de *Polypais)* es el destinatario de los consejos aristocráticos de la colección.

4 Sigo a WEST, en el sentido de que parece que se trunca aquí el fragmento. En cualquier caso, hay

editores que lo enlazan con el siguiente, aunque la sintaxis queda forzada.

5 Verso dudoso. CALDERÓN DORDA (2010), 49, sugiere una metáfora agrícola, «como cuando estás ante un fruto maduro». Pero la construcción griega es problemática.

6 Es decir, el que no merece atención ninguna.

7 Literalmente «en su pecho», dado que es donde los griegos situaban el órgano de las *phrenes*.

8 Con WEST y GERBER entendemos este fragmento como un conjunto unitario, aunque con lagunas (indicadas en su lugar).

9 Los médicos, por el dios Asclepio. Es la primera mención colectiva de esta naturaleza.

10 Es decir, «a jornal» o sustento del día.

11 Cabe una interpretación alternativa que podría traducirse por: «La ilusión es para los hombres un gran mal, y la experiencia lo mejor. Muchos, carentes de experiencia, tienen la ilusión de conseguir bienes». No obstante, parece preferible la elegida, en razón del contexto ideológico.

12 El dístico es de difícil explicación. Sugiero que apunta a que ha acabado rodando por el suelo quien debería mantenerse sobre su lecho de banquete.

13 Frase difícil, que he traducido libremente. Siguendo la edición de WEST, más bien habría que traducir «ahorraría eso, en lo que tenía medios de vida».

14 Frente a la extraña lectura de los códices («me voy caminando, tras haberme deleitado»), la lectura de un papiro apunta al sentido de esta traducción.

15 Puramente conjetural (sobre una propuesta de WEST), dado el estado del texto.

16 Hijos de Zeus, a los que se rendía culto en Esparta.

17 Se repite 571-572.

18 El texto transmitido tiene un problema sintáctico (aparte del sentido) que hace pensar en que falta algún verso después.

19 A partir de aquí, hasta el final del libro I, son versos citados por ESTOBEO como de autoría teognídea, pero que no se han transmitido con el resto de la colección.

20 Es un acertijo: se trata de la caracola.

Cruel Eros[1], las Locuras[2] te amamantaron entre sus brazos: por ti pereció la ciudadela de Ilio

y pereció el gran Teseo, hijo de Egeo, y pereció el noble
Ayante, hijo de Oileo, por la temeridad que infundes.

Niño[3], escúchame, tú que has sojuzgado mi corazón: no
[expondré argumentos
que no sean convincentes para tu corazón o que provoquen
[desagrado.
Esfuérzate en comprender en tu espíritu mis palabras:
no estás de ningún modo obligado a hacer aquello que no sea de
[tu agrado.

[1238a] Nunca dejes al amigo que tienes en busca de otro[4],
convencido por las habladurías de miserables hombres.

Con frecuencia, en efecto, en mi presencia dirán infamias
[contra ti
y en la tuya contra mí; pero tú no les escuches[5].

Gozarás del amor que hace ya tiempo se ha alejado,
pero ya no serás dueño del que pase a tu lado.

Seamos, a pesar de todo, amigos largo tiempo; frecuenta luego
otras compañías, con ese falso carácter tuyo, reverso de la
[fidelidad.
Nunca el agua con el fuego se mezclará,
y nunca nosotros nos profesaremos fidelidad mutua ni
[amistad[6].

Ten cuidado con mi odio y con tu trasgresión, y en tu espíritu
[graba
que, como pueda, me vengaré de tu falta.

Muchacho, tú, del mismo modo que un caballo,
una vez que te hartaste de cebada,
volviste a mis establos, porque al buen jinete añorabas,

y el prado hermoso, el arroyo fresco y los bosques sombríos[7].

Dichoso aquel que posee el amor de los muchachos, solípedos
[caballos,
perros de caza y huéspedes de otras tierras[8].

Aquel que no ama a los muchachos, los solípedos caballos
y los perros, nunca tendrá inmerso en el gozo su ánimo.
Muchacho, semejante en tu carácter a los errantes milanos[9]
dedica tu afecto ora a unos ora a otros.

Muchacho, la naturaleza te ha dotado de un hermoso aspecto,
[mas pesa
sobre tu cabeza una resistente corona de insensateces,
pues posees en tu interior el carácter del milano, de súbitas
[evoluciones,
obediente a las habladurías de otros hombres[10].

Muchacho, tú, que me has dado mal pago por el bien que te hice,
(y no hay en ti gratitud alguna por esos beneficios),
nunca me hiciste favor alguno, mientras que son ya muchas las
[veces
que yo te deparé el bien sin encontrar en ti consideración
[alguna[11].

Semejante es la conducta del muchacho y del caballo,
pues este no llora a su jinete caído en el polvo,
sino que, cuando está harto de cebada, carga con el siguiente
[amo;
del mismo modo también un muchacho se enamora del de turno.

Muchacho, con tu desenfreno has destruido tu noble índole
y te has convertido en la vergüenza de nuestros amigos.
Pero por breve tiempo me has concedido un respiro y me he
[apresurado
a atracar con suavidad en un puerto, alejado de la tempestad,
[por la noche acuciado[12].

También Eros en su estación se levanta, en el preciso momento
[en que la tierra
en su plenitud se cubre de flores primaverales.

En ese instante Eros abandona Chipre, isla de gran belleza,
y va adonde están los hombres a llevar su semilla por la tierra[13].

A aquel que te aconsejó acerca de mí y te animó
a que dejaras mi amistad y que partieras,
cual león seguro de su fuerza,
con mis garras lo atrapé y no bebí su sangre[14].
No quiero perjudicarte, ni aunque me sea de más provecho
por parte de los dioses inmortales, hermoso muchacho;
pues yo no ocupo el lugar del juez[15] por faltas sin importancia
y, entre los muchachos hermosos,
ya no hay ninguno que no las haya cometido.

Muchacho, no me hagas sufrir; aún quiero
complacerte; comprende con buen ánimo
que no te escurrirás de mí con engaño ni te burlarás de mí.
Es verdad que, si vences, tienes ventaja en el futuro,
pero yo te heriré[16] si huyes de mí, como dicen que huyó
una vez la hija de Jasio, la virgen Jasia,
que, a pesar de estar en edad de ello, rechazaba el matrimonio.
Ceñida su cintura, se alejó de la casa paterna
la rubia Atalanta y realizó inútiles hazañas;
se fue a las altas cimas de los montes
por huir del deseable matrimonio, don de la dorada Afrodita:
pero al final lo conoció, por mucho que se opuso.
Muchacho, no hagas que mi ánimo se agite entre terribles [dolores
ni que mi amor por ti emprenda el camino de la dorada Perséfone,
con la ofrenda de mi persona[17]: teme el rencor de los dioses
y lo que digan los hombres, y que tus pensamientos sean [amistosos.

Muchacho ¿hasta cuándo me vas a rehuir? ¡Tras de ti voy
en tu búsqueda! Mas desearía alcanzar alguna meta…
Pero tú, con corazón furioso y altanero,
huyes, pues posees la índole cruel del milano.
Vamos, quédate quieto y concédeme tus favores; ya no poseerás
por mucho tiempo el don de Afrodita, la coronada de violetas[18].

Percátate en tu corazón de que la flor de la amable mocedad

es más fugaz que una carrera en el estadio y, cuando lo hayas [comprendido,
afloja las ligaduras, no sea que alguna vez también tú, cruel [muchacho,
seas víctima de violencia y tengas que afrontar las duras obras
de la Cípride, igual que yo ahora las he experimentado por ti.
Toma tú esas precauciones y que no te venza, muchacho, la vil [maldad[19].

Me di cuenta de tu furtivo proceder, muchacho (y con razón te [persigo),
con quienes ahora tienes por íntimos y amigos.
Abandonaste con desprecio mi amistad.
De esos sí que no eras antes amigo;
por el contrario, yo creía que de ti iba a hacer, de entre todos,
un compañero fiel ¡y resulta que ahora tienes otro amigo!
Mas heme aquí, yo que fui tu benefactor, tirado[20].
¡Que ningún hombre, al ver tu ejemplo, esté dispuesto a amar a [un muchacho!

¡Ay, desdichado de mí! Por mis miserables padecimientos me [he convertido
en un motivo de gozo para mis enemigos y en una carga para [mis amigos[21].

Muchacho, ya que la diosa Cípride te concedió su deseable [gracia
y que tu belleza atrae la atención de todos los jóvenes,
escucha estas palabras y, por consideración a mí, depósitalas en [tu corazón,
consciente de cuán duro le resulta al hombre sobrellevar su [pasión.
Cípride, haz cesar mis penalidades, esparce las cuitas
que devoran mi corazón, hazme retornar a la alegría;
detén mis dolorosas preocupaciones; concédeme con ánimo [benévolo
una conducta prudente[22], una vez que de la juventud he [colmado ya la medida.

Muchacho, mientras tengas suave el mentón, nunca dejaré
de elogiarte[23], aunque mi destino sea morir.

Hermoso todavía para ti es dar y para mí, que te amo, no es
[vergonzoso
pedir. Te lo suplico †por mis padres†,
ten consideración conmigo, muchacho, y concédeme tus
[favores,
si es que alguna vez tú también has de poseer anhelante el don
de la Cípride coronada de violetas y has de ir a requerir
[a otros.
¡Que la divinidad te conceda encontrarte con las mismas
[palabras[24]!

Dichoso el que al volver a casa, enamorado,
se ejercita en dormir todo el día con un bello muchacho[25].

Ya no amo a ningún muchacho: a patadas alejé
las duras penas y de buen grado escapé de los pesares dolorosos;
he quedado libre del deseo por parte de Citerea, la de hermosas
[coronas:
y tú, joven, has perdido para mí todo tu encanto[26].

¡Ay, ay! Estoy enamorado de un muchacho de suave piel,
que ante todos los amigos me muestra, aunque yo no lo quiero.
Soportaré sin ocultarme lo mucho a lo que me obliga
[involuntariamente[27],
pues se me ve subyugado por un muchacho nada indigno.

Amar a los muchachos es algo delicioso, ya que antaño
incluso el Crónida, rey de los inmortales, se enamoró de
[Ganimedes:
lo raptó, lo subió al Olimpo e hizo de él un ser divino[28],
dotado de la flor amable de la mocedad.
Por tanto, no te asombres, Simónides[29], de que yo también
me haya mostrado subyugado por la pasión hacia un bello
[muchacho.

Muchacho, no te vayas de juerga[30] y haz caso a un anciano:
participar en juergas no es conveniente para un joven.

Amargo y dulce[31], arrebatador y cruel
es, Cirno, hasta que se satisface, la pasión para los jóvenes.
Pues, si se satisface, resulta dulce; mas si, por más que se

[persiga,
no se lleva a término, es lo más doloroso que existe.
Siempre pesa sobre el cuello de los que tienen amores con
[muchachos
un yugo de infortunio, dolorosa memoria de su amorosa
[acogida.
En efecto, quien se esfuerza por alcanzar el amor de un joven,
debe acercarle su mano como a fuego de sarmiento.

Como una nave contra una roca te estrellaste al perder mi
[amistad,
muchacho, y te amarraste a un calabrote podrido[32].

Nunca, ni siquiera estando ausente, te perjudicaré
ni me convencerá persona alguna de que yo no te ame.

¡Oh tú, el más bello y deseable de todos los muchachos!
Quédate ahí de pie y escucha de mí unas pocas palabras[33].

Propio de un muchacho es el agradecimiento, mientras que
[nadie
se convierte en compañero confiado de una mujer,
sino que ella siempre da su amor al de turno[34].

El amor de un muchacho es bello para poseerlo y bello para
[dejarlo,
pero es mucho más fácil hallarlo que llevarlo a término.
Innumerables son los males que de él penden, innumerables los
[bienes.
Sin embargo, también en ello[35] existe cierto encanto.

Nunca te quedaste por complacerme y, sin embargo,
acudes con diligencia a cualquier invitación.

Dichoso aquel que, enamorado de un muchacho, no conoce el
[mar
ni se ocupa, en plena navegación, de la proximidad de la
[noche[36].

Aunque eres bello, por la maldad de tus amigos[37] frecuentas a

[hombres viles
y por eso te has ganado un vergonzoso oprobio, muchacho.
Mientras que yo, que sin querer perdí tu amor,
me beneficié al actuar como un hombre libre.

La gente creía que tú venías a ofrecer el don
de la dorada Cípride…
… el don de la coronada de violetas[38]
resulta para los hombres soportar muy penosa carga,
a menos que la Cípride les conceda la liberación de sus penas.

Cípride Citerea, trenzadora de engaños[39], ¿por qué Zeus
te concedió el honor de poseer tan extraordinario don?
Domeñas el prudente raciocinio de los hombres y nadie hay
tan fuerte y tan hábil que pueda escapar.

---

[1] El libro se abre y se cierra con poemas dedicados a los dioses que intervienen en el proceso amoroso (Eros y Afrodita). El epíteto de Eros enlaza con una antigua tradición de poesía amorosa en la que se subrayan tanto los efectos positivos del amor como los negativos, con una probable ascendencia épica en cuanto a modo de expresión (el llamado *scheliatmós)*. En opinión de VETTA (1980), 37-38, la relación con un pasaje de APOLONIO DE RODAS *(Argonáuticas*, 4, 445-449) que presenta un notable parecido con estos versos no debe plantearse en términos de imitación, sino de herencia de un *topos* antiguo de probable ascendencia épica. No menos tradicional es la selección de ejemplos míticos que ilustran los perjuicios de Eros. Los dos primeros tienen por protagonista a Helena (Troya y la aventura juvenil de Teseo, que también había secuestrado a aquella según un mito de tradición Ática y que, por ayudar a Pirítoo a secuestrar a Perséfone, acaba prisionero en el Hades), mientras que el tercero hace referencia a la conducta de Ayante el Locro, que arrancó violentamente a Casandra del altar de Atenea en Troya. Esta mención hace suponer que no se trató solo de brutalidad, sino también de una violación. El componente erótico del episodio de Ayante es secundario en la tradición.

[2] Personificación de la *mania*, término asociado con frecuencia a los efectos de la pasión amorosa. Se asimilan así a divinidades colectivas de carácter negativo, como las Erinias.

[3] A diferencia del libro I, en el presente se acumulan las «apóstrofes efébicas» anónimas, lo que da una validez universal a los consejos y observaciones de que van acompañadas.

[4] El verbo griego implica una «investigación» y, como sucede con la etimología de la palabra española, implica una «cacería».

[5] La proximidad del contenido con el anterior (que motiva esta ordenación en la selección de la transmisión) hace que algunos editores presenten ambos fragmentos como uno solo.

[6] La «unión de contrarios» tiene una larga presencia en la literatura griega (ya desde HOM. *Il*. 22, 262, con la referencia a los lobos y los corderos) y universal. La unión de agua y fuego, con carácter proverbial, cuenta con pasajes conspicuos, como el de ESQUILO, *Ag*. 650 («el fuego y el mar», en este caso como fusión imposible), y será mencionada como «refrán» por PLUTARCO, *Mor*. 950f.

[7] El pasaje reúne dos motivos de honda raigambre en la poesía griega. En primer lugar la imagen equina para describir a la persona amada, de la que tenemos ejemplos bien conocidos en ANACREONTE (346, 360 y 417 Page). Esta equiparación se funde con la utilización del *locus amoenus* en un sentido metafórico que, como señala LEHNUS (1980), 57, aparece aquí por vez primera en la poesía griega.

[8] Cf. SOLÓN, fragmento 17 (con el singular «huésped»).

[9] Leo *iktinoisi*, con WELCKER, en vez de *kyndinoisi*. La comparación con «errantes peligros» es anómala, aunque debe tomarse en consideración la sugerencia de VETTA de entender el sintagma como «a los que se ven inmersos en riesgos»). La colocación del siguiente fragmento en la selección parece apoyar la conjetura aceptada.

[10] El modelo de tradición épica de belleza acompañada de inteligencia (cf., por ejemplo, *Od*. 11, 336) se contrasta aquí con la estulticia del aludido, defecto que se describe con una metáfora adecuada al simposio («resistente corona de insensateces», en el texto griego propiamente «corona insensata»), seguida de la comparación con el variable milano, cuya naturaleza migratoria interesó ya a los antiguos (D. W. THOMPSON, *A Glossary of Greek Birds*, Oxford, 1895, 68-69).

[11] Remito a la documentada nota de VETTA (1980), 67-68, sobre la existencia real de obsequios por parte del *erastés* al *erómenos*, aparte de la *paideia* en sentido general. En cuanto a la «devolución» del favor, el pasaje comienza con una queja evidente acerca de la infidelidad del joven, del que no se espera un «favor» material, sino de afecto y fidelidad (aunque en diversos pasajes de comedia se hace un fácil juego de palabras con el término *charis*, haciéndolo equivalente de «miembro viril»: cf. ARISTÓFANES, *Asambleístas* 1047 ss.).

[12] La imagen marítima ilustra en este caso la situación del individuo que se considera sobrepasado por el desenfreno erótico del amante, acusado aquí de *margosyne* (que, junto con *machlosyne*, suele corresponder a la «lascivia»). El puerto de refugio puede ser un nuevo amante, de conducta moderada, o simplemente la ruptura de la relación y el «refugio» en el seno del grupo de amigos.

[13] Eros es descrito en los mismos términos que un astro, a la par que se le adjudica el poder fecundador. La mención de Chipre surge de una asimilación con la diosa Afrodita.

[14] Cf. 1101-1102.

[15] El verbo griego significa exactamente «estar sentado», que entiendo como término técnico de un juez «en sesión». Las «faltas» serían las de la *adikía* amorosa.

[16] Esta larga composición presenta numerosos rasgos de interés. En su forma refleja probablemente algunas características que podría deberse a la «improvisación» compositiva en el marco del simposio (repeticiones variadas de una misma idea, asociaciones espontáneas, etc.), mantenidos en su transmisión escrita. El ejemplo mítico elegido se adecua bien a las convenciones y al código usual de la relación amorosa y más aún a la homoerótica. En este sentido destaca la elección de Atalanta, una joven que rechaza en principio la relación erótica con el otro sexo y presenta algunos rasgos viriles o ambiguos (compite con los héroes en la cacería del jabalí de Calidón). La tradicional descripción del rechazo de la relación amorosa como una *persecución* se materializa aquí en esta *Atalanta fugiens* que, frente a otras versiones del mito (en que es abandonada por su padre, que deseaba un varón), parece haber elegido personalmente esa vida alejada de la comunidad y de las relaciones normales.

[17] Se han dado dos interpretaciones posibles a esta forma de expresarse: o se trata de la «consunción por amor» o de una alusión al posible suicidio. La segunda alternativa cuenta con mayor apoyo en algunos paralelos.

[18] Obsérvese la suma de tres conocidos tópicos para apoyar la petición amorosa: la descripción del amor no correspondido como una huida, la comparación con el milano para describir la volubilidad de carácter y el motivo del *carpe diem*.

[19] La traducción de las últimas palabras es conjetural, aunque el término «maldad» o «vileza» no ofrece dudas. «Muchacho» y «funesta» responden a una simple hipótesis de lectura a partir de la forma transmitida *paidaide*, que carece de sentido (que podría ser *pai, deilé*, como sugiere FERRARI (1989), pág. 301, o algo similar).

[20] Para este uso de «yacer» presa del mal de amores (en este caso por despecho), cf. ARQUÍLOCO, 130, 2.

[21] El motivo es antiguo y no necesariamente erótico (cf. HOM. *Il*. 3, 51 o bien, pero al revés, *Od*. 6, 184 s.), pero no carece de precedentes en un contexto de relación amorosa, aunque particular, como en el epodo de ARQUÍLOCO 196a, 33.

[22] Se trata de una petición algo particular, pero que recoge un antiguo tópico de la composición amorosa:

la petición de descanso en las pasiones amorosas en una edad avanzada. La expresión «conducta prudente» trata de verter el sentido de lo que literalmente serían «actos de cordura» (y, en un contexto erótico, más claramente «castidad» y alejamiento de la práctica amorosa y de sus consecuencias y tribulaciones).

23 Leo, con WEST y otros, *s'ainôn* (propuesta por ORELLI) en vez de *saínon*. El dístico supone una explícita formulación de la relación *erastés-erómenos* en el aspecto de la edad, con la reutilización de una vieja fórmula referida al destino en una adaptación que tiene algo, una vez más, de *carpe diem*. Algunos editores unen este dístico al siguiente grupo.

24 No es exactamente una maldición, sino una forma de presión para que la respuesta sea positiva.

25 En este dístico se sintetizan dos aspectos que están relacionados en la sociedad griega antigua: la pederastia y la práctica del deporte, más concretamente la frecuentación del gimnasio. El poeta juega con la asociación asimilando la relación amorosa a la práctica atlética y modifica el *topos* del deseo de la larga noche amorosa de acuerdo con la actividad utilizada como imagen.

26 Es posible que se trate de dos dísticos diferentes, como ha defendido VETTA (1980), 111-112. La presencia de la partícula de coordinación *de* al comienzo del segundo no implica necesariamente pertenencia al mismo conjunto, sino que se da con frecuencia en series de enunciados concatenados en series de poemas que consituyen conjuntos homogéneos, sobre todo gnómicos (y se aprecia lo mismo en los oráculos). En cualquier caso, es evidente que la secuencia en la colección obedece a la semejanza de contenido.

27 No creo necesaria la puntuación en el texto griego tras *krypsas*. Si se admite, habría que considerar lo que sigue como una oración nominal pura: «muchas son las cosas que nos vemos obligados a hacer a la fuerza».

28 El mito del rapto de Ganimedes es recurrente en la poesía erótica como modelo pederástico divino (igual que Zeus es también un amante paradigmático en general). En la versión más antigua es el propio Zeus el raptor, aunque luego se introduce el motivo del águila como colaborador en el rapto.

29 Cf. 467-496 y 667-682 y las observaciones en la «Introducción» a propósito de la identidad de Simónides y la hipotética autoría de Eveno.

30 El término quizá no reproduzca con exactitud el griego *kômázein*, que no es ni más ni menos que formar parte del *kômos* o grupo de simposiastas que, acabado el simposio propiamente dicho, pueden recorrer la ciudad con cantos, bromas obscenas e incluso invectivas de carácter personal. Estamos, pues, ante una llamada a la prudencia y mesura en la conducta, quizá con un uso peyorativo del término indicado, debido al temor de quien aconseja a que el joven cometa excesos sexuales. Por ello he preferido recurrir a un equivalente popular en español. Por otra parte, como observa FERRARI (1989), 308, si tal actividad no es propia de los jóvenes ¿a quién se recomienda? («e a chi altri mai?»).

31 Viejo tópico del amor agridulce, consagrado por SAFO, fragmento 130.

32 De nuevo una imagen con amplio historial en la poesía griega, normalmente usada con valor político, como es la de la nave (que hemos visto en el libro I aplicada fundamentalmente a la ciudad), se aprovecha en el terreno amoroso. En *la Antología palatina* hay ejemplos de un uso algo diferente, para describir el «naufragio» amoroso. Aquí ilustra de forma directa el problema de la diferencia de edad. En ARISTÓFANES, *Avispas*, 1342 s. hay un uso obsceno de esta imagen (la cuerda vieja y podrida es el pene) que algunos han considerado parodia de este pasaje teognídeo, pero que más bien parece coincidencia en el uso de un motivo probablemente popular. En esta misma colección encontramos en 1274 una imagen marítima algo diferente en contexto erótico.

33 Llamada de atención al *pais*, con paralelos en la colección (cf. 1235, 1321). La fórmula que abre el dístico es adaptación de una atestiguada en la épica *(Edipodia*, fragmento 1 BERNABÉ). La primera parte del verso inicial aparece, con variantes, en representaciones vasculares de tema erótico.

34 En 1267-1270 se dice lo mismo de un muchacho.

35 La lección transmitida parece que debe corregirse. La modificación de ADRADOS (sustitución de *táutêi* por *toútôi)* resuelve con facilidad el problema, pero queda la sospecha de que paleográficamente ha existido una alteración algo más compleja y que quizás había un sustantivo en vez de este sintagma. Estamos ante una variante del motivo del amor «agridulce».

36 Cf. 1274. Por otra parte, ya hemos visto otros casos de *makarismós* en esta colección erótica (1253-

1254, 1335-1336). Con esta imagen se sintetiza bien la zozobra amorosa.

37 No hay unanimidad en el modo de corregir el corrupto *phimon* de los códices. Como la expresión «la maldad de los amigos» parece extraña, algunos corrigen *phílon* en *philôn* y traducen «amas la maldad» o «vileza» (leyendo *kakóteta* en vez de *kakóteti)*. Otros sustituyen *phílon* por *phrenôn*, lo cual da un sentido mejor («por la maldad de tu corazón» o de «tus sentimientos»), pero es más difícil de explicar paleográficamente.

38 El estado textual del primer dístico y la posibilidad de que nos falte alguno más completo hacen muy difícil la comprensión del conjunto. En principio parece que se habla del «don del amor», más que de ofrendas materiales de carácter ritual, como algunos han pensado.

39 Acumulación de los epítetos poéticos tradicionales de Afrodita, más otro de cuño sáfico (1, 2). En general estos dísticos aprovechan una larga tradición poético-cultual para construir un cierre del conjunto (en correspondencia con el proemio a Eros) dotado de cierto tono ritual, pero sin abandonar la temática del amor ineludible.

ASIO, FOCÍLIDES, DEMÓDOCO

ASIO DE SAMO[1]

Cojo, marcado a fuego[2], viejísimo, igual que un mendigo
llegó el alabagrasas, cuando Meles se estaba casando,
sin ser invitado, necesitado de caldo, y en medio de todos
se plantó, como un héroe que surge del barro.

FOCÍLIDES

INTRODUCCIÓN

En la noticia que da Suidas, se describe a Focílides como originario de Mileto y contemporáneo de Teognis, aparte de denominarlo «filósofo». Este término y el emparejamiento con Teognis concuerdan en cuanto al contenido sapiencial de los fragmentos que se le atribuyen, que acaban constituyendo un amplio corpus pseudepigráfico[3] que Suidas equipara al de los *Oráculos sibilinos*. Aquí se encontrará un único fragmento elegíaco, ya que el resto de los fragmentos, a pesar de su contenido gnómico, se componen de hexámetros. Incluso el fragmento elegíaco es de autoría disputada[4].

ELEGÍA

[1] También esto es de Focílides. Los lerios son malos, no este sí
[y otro no:
todos, menos Procles… y Procles también es lerio.

HEXÁMETROS

[2] También esto es de Focílides. De estas cuatro proceden
las razas de mujeres. La una de la perra, la otra de la abeja,
la otra de la gorrina repugnante, la otra de la yegua de
[abundantes crines.
Esta es fácil de llevar, veloz, corredora, de aspecto excelente.
La de la gorrina repugnante no es ni mala ni buena.
La de la perra es arisca y salvaje. La de la abeja

es buena administradora y sabe trabajar.
Ruega, querido amigo, alcanzar de esta el deseable
[matrimonio[5].

También esto es de Focílides: ¿Qué ventaja supone tener linaje **[3]**
[noble
a aquellos no agraciados ni en palabras ni en decisiones?

También esto es de Focílides. Una ciudad sobre una cima, **[4]**
que vive con orden, es superior a la insensata Nínive.

También esto es de Focílides. Es menester que un amigo se **[5]**
[preocupe
de lo que andan murmurando los conciudadanos sobre otro
[amigo.

También esto es de Focílides. Huye de ser deudor de un mal **[6]**
[hombre,
no sea que te incordie reclamándote inoportunamente.

Si aspiras a la riqueza, dedica tus cuidados a un rico terreno, **[7]**
pues dicen que un terreno es de Amaltea el cuerno[6].

Hay que deliberar de noche, y en verdad de noche tienen los **[8]**
[hombres
la mente más aguda. Para quien persigue la virtud, es buena la
[calma.

Hay que buscar el sustento; y la virtud, cuanto ya tienes eso. **[9]**

En la justicia se compendia toda virtud. **[10]**
[11] Muchos creen que son hombres sensatos,
porque caminan de modo elegante: en realidad tienen la cabeza
[hueca.

[12] Muchas ventajas tiene la posición intermedia:
en el medio quiero estar en la ciudad.

[13] Sin quererlo, muchas adversidades padecerás, si buscas ser
[hombre de pro.

[14] En el simposio, mientras las copas se pasan en círculo

[alrededor,
hay que beber vino sentado, charlando agradablemente.

[15] Hay que enseñar buenas obras al que es aún niño.

[16] Distintos según las ocasiones son los démones que hay sobre
[los hombres:
unos los libran de un mal que se avecina…

DEMÓDOCO[7]

[1] También esto es de Demódoco. Los Milesios no son
[estúpidos,
pero se comportan como si fueran estúpidos.

También esto es de Demódoco. Los de Quíos son malos. No **[2]**
[uno sí, otro no,
todos, excepto Procles…, pero Procles también es de Quíos.

TETRÁMETROS

Si llega el caso que hayas de pagar una pena, pleitea al modo **[3]**
[de Priene[8]

---

1 ASIO es conocido ante todo como poeta épico. Pueden consultarse sus fragmentos en la edición de A. BERNABÉ, *Poetae Epici Graeci*, Múnich-Leipzig, Saur, 2004, vol. I, 127-131. Sobre diversos aspectos de su obras véase BOWRA (1957), IANNUCCI (2004; en este caso con referencia a la elegía) y VENERI (1984).

2 Como esclavo o prisionero.

3 Edición de VAN DER HORST (1978).

4 WEST (1978).

5 A simple vista, estamos ante una versión abreviada del poema 7 de SEMÓNIDES DE AMORGO. GERBER (1999) *ad loc*. plantea la posibilidad de que estemos ante una tradición común, más que una imitación.

6 Es decir, «el cuerno de la abundancia». En principio, Amaltea es la cabra que alimentó a Zeus en la tradición cretense sobre su nacimiento e infancia. Este mito está en la base de la constelación (por catasterismo) de Capricornio.

7 Si es que efectivamente se dio un poeta con existencia real de este nombre, se situaría en el siglo VI a.C., pero no hay seguridad en ello. El que en el comentario al pasaje de la *Ética a Nicómaco* (7, 8, 1511a 5) que transmite el fragmento 1 se diga que es milesio de adopción, pero lerio de origen, parece una simple deducción de sus fragmentos.

[8] Sin contexto es difícil de entender. DIÓGENES LAERCIO (1, 84) dice que con este verso Demódoco aludía a la cualidad de Biante de Priene (uno de los Siete Sabios) de ser hábil en la defensa de causas y, a la vez, de servirse de la fuerza de sus palabras para fines buenos.

SIMÓNIDES DE CEOS

ELEGÍAS[1]

[*Según un escolio a Apolonio de Rodas, Simónides mencionaba la isla de Escíato*][2] **[1]**

[…] por voluntad [de los inmortales]; **[3]**
[Zetes y] Calais […][3] [5]
[…] desde el Érebo […] / un don[…]
[…] / […] / (10) […] de la muchacha de hermosa cabellera […] el mar por la hez; […]
[…] de ilustre fama del mar […][4].

[4] [3] […] con todo ánimo […] / a un hombre […] /
[5] […] lanzarse […] / cruzando por tierra firme […] /
[…] de odio […] / (11) un puerto.

LA BATALLA DE SALAMINA[5]

[7] […] de marino grito […] / obedecen […]
como por una trompeta […]
[5] para los hijos, que no […] / a los frigios […]
y de los fenicios […] vin. […].

[8] De azulada proa[6].

[9] Arrojando palos y piedras[7].

LA BATALLA DE PLATEA[8]

[…] el padre y el abuelo […] **[10]**
[…] preocupándose por nuestros […]
¡célebre hijo de la marina [muchacha][9]!

muchacho […] **[11]**
o el pino en los valles [
los leñadores cortan [
y numeroso rechazó (?)

[…] al ejército
[…] de Patroclo [
y ningún mortal de efímera existencia te sojuzgó,
sino que pereciste [herido a manos de Apolo][10]
[…]
[como un favor] a los hijos de Príamo[11],
[sin embargo, para castigar la falta] del malintencionado [Alejandro,
[les] alcanzó el carro de la recta Justicia[12].
Ellos, una vez que arrasaron la célebre ciudad, a su patria [regresaron,
[…] belicosos dánaos,
[sobre los que] está derramada inmortal gloria por mor del hombre
[que] recibió de las Piérides[13] de trenzas de violeta
[toda la] verdad e [hizo] renombrada[14] entre la posteridad
a aquella generación de héroes de vida breve.
¡Yo te saludo ahora a ti, [hijo] de la insigne diosa[15];
hija del marino Nereo; mas yo por mi parte
te llamo como aliada a ti, Musa de muchos nombres,
si es que en verdad atiendes las súplicas de los hombres.
[Entona] también este dulce [adorno] del canto
nuestro, para que alguien se acuerde [en el futuro]
[de los hombres] que a Esparta [liberaron] del día de la [esclavitud
[…defendiendo?][16]
y no se olvidaron de su valor [y ganaron fama] que hasta el [cielo alcanza
y la gloria entre los hombres[17] será inmortal.
Unos, tras dejar el Eurotas y la ciudad [de Esparta]
partieron con los hijos de Zeus domadores de caballos,
los héroes tindáridas, y el fuerte Menelao
[…] los guías de la ciudad patria,
mientras que a otros los condujo el excelente hijo del divino [Cleómbroto
[…] Pausanias.
[y alcanzaron el Istmo] y las gloriosas obras de Corinto
[…] del Tantálida Pélope
[…] y la ciudad de Niso[18], donde los demás
[…] estirpes de los vecinos
obedientes a los [prodigios de los dioses], mientras que otros

llegaron a la ansiable llanura de la tierra de Eleusis. [40]
Tras expulsar [a los medos de la tierra] de Pandión,
[gracias a las artes del] divino profeta [Yámida][19],
[…] sojuzgaron […] / […] sabiendo […] / […] célebre (?) […].

para que de los medos […] **[13]** [7]
y de los persas, y a los hijos
de Doro y de Heracles […] [10]
Y ellos, una vez que hacia la llanura […]
y ante su vista se mostraron […]

[…] el resonar de los escudos asaeteados […] **[14]**
Predigo [para el ejército que decida cruzar] el río
que le ha de atrapar, en cuanto comenta violencia,
[15] [terrible e] incontenible calamidad; pero los que esperen
[tendrán
[una victoria] cuya memoria perdurará por todos los días.
[…] de Asia los expulsará, con la anuencia
[de Zeus…] una nueva alianza de amigos
[pues pondrá] sus fundamentos […]

[15] … y en el centro los que habitan Éfira, la de muchas fuentes,
expertos en toda clase de virtudes guerreras,
y los que rigen la ciudad de Glauco, el baluarte corintio.

[16] [Los cuales de ello] hicieron el testimonio más hermoso de sus
[fatigas,
de oro precioso, en el éter; y acrecentará su extensa fama y la de
[sus padres.

[19] El hombre de Quíos[20] dijo una cosa que es la más bella:
«cual la generación de las hojas, tal es la de los hombres».
Pocos mortales acogieron esto en sus oídos
y lo depositaron en sus corazones, pues en cada hombre
hay una esperanza que nace en su pecho cuando es joven[21].

[20] … durante un breve tiempo…
… permaneciendo…
Mientras cada uno de los mortales conserva la flor muy grata de
[la juventud,
con ánimo vano concibe ideas irrealizables;

porque no está en su expectativa ni envejecer ni morir,
y cuando está sano no se preocupa de la enfermedad.
¡Insensatos, aquellos que así piensan! No saben
que el tiempo de la juventud y de la vida es breve
para los mortales. Vamos, aprende tú esto ya en el límite de tu
[vida
y goza en tu alma de las cosas buenas.
… ten en cuenta del anciano…
… de la lengua se libró Homero…
…en falsas…
…en banquetes…
… plegando bien…
…aquí y (allí)…

Alma mía, no puedo ser tu servidor en continua guardia; **[21]**
con sentimiento de vergüenza, a la Justicia de áureo aspecto
[(venero),
desde que por vez primera vi surgir de mis muslos jóvenes
los límites de mi adolescencia
y se entremezclaba el brillo oscuro con el marfileño
…y desde la nieve… ver.
Pero el respeto me impide, de un joven… desmesura
… sobrevino…
… en altas (montañas?)… con hojas[22]…

«… del mar… **[22]**
… (nave?) surcando el curso de…
… donde, después de atravesar…
… camino…
… adorno de corona de violetas…
… sede de árboles poblada…
… hasta una isla pura, ornato de…
y allí al rubio Equecrátidas…
… tomaría su mano…
para que de su piel lozana la flor nueva,
y derramara de sus párpados anhelo lleno de deseo
y entonces yo… en las flores
echado, blancas… arrugas
en los cabellos… llenas de encanto, recién brotadas
…de hermosas flores…
y un sonoro (canto) provocador de deseo…

guiando mi lengua de ajustado verbo[23]…»

---

[1] Para los nuevos fragmentos elegíacos de SIMÓNIDES, publicados por primera vez en 1995, sigo la edición de SIDER (2001), que mantiene la numeración de WEST (1998[2]). El resto de la obra de Simónides se encuentra traducido en F. R. ADRADOS, *op. cit.* en nota 25, pág. 20, en esta misma colección. No incluyo ahora fragmentos muy deteriorados (por ejemplo, el 2). Recomiendo el completo estado de la cuestión sobre el «nuevo» Simónides de GARCÍA ROMERO (2004).

[2] Se trata del escolio a I, 583-584 de *Argonáuticas*. Los nuevos fragmentos se encuentran en los *Papiros de Oxirrinco* 2327 y 3965.

[3] De nuevo un escolio a APOLONIO de RODAS (1, 211-215c) hace referencia a la versión de este mito por SIMÓNIDES: los hijos de Bóreas habrían raptado a Oritía desde Brileso y la habrían llevado a «la roca Sarpedonia de Tracia» (la versión ática situaba el rapto cerca de Atenas).

[4] Hasta el fragmento 7 los textos se han transmitido en el P. Oxy. 3965. No reproducimos todos los de la edición de WEST debido al escaso texto que algunos contienen.

[5] A esta elegía corresponderían, quizá, los testimonios y fragmentos numerados por WEST como del 5 al 9, aunque de nuevo los restos de papiro son insignificantes. Aparte del testimonio de la *Vita Ambrosiana* (1, 2, 21 Dr.) de Píndaro, que dice que Simónides escribió este poema, debe de hacer referencia al mismo PLUTARCO *(Temístocles*, 15, 4), cuando menciona la forma en que se produjo la victoria y da el nombre de SIMÓNIDES (fr. 5 WEST). De cualquier modo, esta asignación es poco probable, como observa con razón G. BURZACCHINI *(Gnomon* 69, 1997, pág. 194).

[6] Según diversos *Etymologica* el término aparecía en SIMÓNIDES *(Et. Gen.; Et. Magn*. pág. 692, 25; ZONARAS, pág. 1581).

[7] El fragmento se incluye en un escolio a HOMERO *Il*. 7, 76 que aparece en el P. Oxy. 1097, 22 ss.

[8] Se asignan a esta elegía los fragmentos 10-18 de la edición de WEST; en su mayor parte proceden de los P. Oxy 2327 y 3965, excepto el 15, que se transmite a través del tratado plutarqueo de *Herodoti malignitate* 42, pág. 872d). Descripción y comentario documentado en GARCÍA ROMERO (2007).

[9] Probable referencia a Aquiles. La figura del héroe y las evocaciones homéricas son esenciales para ensalzar, en parangón, la hazaña de la victoria griega. De todas formas, BREMMER (2006) ha advertido contra una vinculación directa de esta utilización de la figura de Aquiles y el culto a los héroes. Diversas opiniones sobre esta elegía en ALONI (1994), PAVESE (1995), STEHLE (1996), SALVATO (1998), SBARDELLA (2000).

[10] La evocación de Aquiles ha llevado a SCHACHTER (1998) a proponer que fue compuesta por encargo del espartano Pausanias y entonada ante la tumba de Aquiles en Sigeo para ganarse el favor de los griegos de esta zona durante la guerra del Peloponeso. Sin embargo, mayoritariamente se ha pensado en otros contextos de interpretación distintos, tanto públicos como privados (cf. Bibliografía y especialmente las contribuciones en BOEDEKER-SIDER (2001).

[11] La restitución de este verso es muy dudosa; he optado por la propuesta de W. LUPPE *(Zeitschrift für Papyr. und Epigr*. 99 [1993], 3), apoyada asimismo por BURZACCHINI (1995, 194) que implica que la muerte de Aquiles por Apolo indica un trato de favor del dios a los troyanos (algo perfectamente coherente con la tradición épica).

[12] De nuevo he seguido suplementos diferentes a los aceptados por WEST (cf. BURZACCHINI [1995]).

[13] Las Musas. Se refiere a Hesíodo.

[14] El sentido de *epônymos* parece aquí ir más allá del valor tradicional; cf. SUÁREZ (1998). Sin embargo, no se trata solo de que se hicieran célebres, sino de que su gesta los convirtió en héroes por antonomasia. Véanse las observaciones de ARRIGHETTI (2007).

[15] Tetis.

[16] Algunos aceptan aquí una reconstrucción (a partir de dos epigramas atribuidos a Simónides) que variaría ligeramente el sentido: «detuvieron el día de la esclavitud, impidiendo que se viera manifiestamente»).

[17] Literalmente «la gloria [que obtendrán] de los hombres».

[18] Mégara.

[19] Aunque se trata de una reconstrucción muy conjetural, la mención del papel desempeñado por el adivino Tisámeno (originario de Élide y miembro de la prestigiosa familia de adivinos de Olimpia, descendientes de Yamo) concordaría con la versión de HERÓDOTO (9, 33, 1).

[20] Homero.

[21] Transmitido por ESTOBEO, 4, 34, 28, igual que una parte del fragmento siguiente, que permite completar el fragmento del papiro.

[22] Es difícil reconstruir una línea argumental, pero lo más razonable me parece que tanto este fragmento como el siguiente (aunque este presenta otros problemas) corresponden a la vertiente homoerótica de la poesía (probablemente en relación con el joven Equecrátidas). En este caso encontramos alusiones, en un tono que recuerda a Anacreonte, a una particular mezcla de expresión de deseo y, a la vez, de su contención, por razones de respeto y de edad. Es clara la referencia a los «límites» (es decir, el final) de la edad juvenil, subrayados con la descripción de las tonalidades «blancas y negras» (probablemente de los cabellos).

[23] De nuevo un fragmento de elegía que, en principio, podría calificarse de erótica. Cf. en este sentido MACE (2001) y BARRIGÓN (1998, 2002). De acuerdo con esta interpretación, estaríamos ante una elegía de simposio con una expresión claramente homoerótica en la que se combina el motivo de la vejez y el elogio de la belleza del joven con la manifestación del anhelo de la relación amorosa en un entorno paradisíaco de bienaventuranza. Por el contrario, si se acepta la propuesta de YATROMANOLAKIS (1998), estaríamos ante un treno, un canto de lamentación y rememoración *post mortem*, en el que el paisaje paradisíaco adquiere un valor totalmente distinto. Personalmente me inclino por la primera propuesta.

JENÓFANES DE COLOFÓN

INTRODUCCIÓN

La cronología más aceptada sitúa la vida de Jenófanes entre el 565 y el 470 a.C. aproximadamente, con el momento de madurez, según Diógenes Laercio[1], entre el 540 y el 537 a.C.

El propio Jenófanes habla de su vida viajera durante 67 años después de los 25 (fr. 7). También se ha utilizado para la cronología la referencia a Hárpago, el persa que atacó Colofón hacia el 540 a.C., así como el testimonio de Timeo, en que se afirma que llegó a ser contemporáneo de Hierón de Siracusa (de la que fue tirano del 478 al 467 a.C.).

La mayoría de las referencias a este autor en las fuentes antiguas se deben a su peso como pensador. En efecto, Jenófanes fue un referente de corrientes posteriores, como la sofística, y de los testimonios sobre su persona y doctrinas se obtiene una clara imagen de sus inquietudes intelectuales. La citada influencia en la sofística se debe precisamente a que, por lo que se deduce de sus fragmentos y de esas mismas fuentes, sometió a revisión numerosos aspectos sobre la naturaleza, los elementos primordiales o el conocimiento. Por ejemplo, merecen especial atención sus observaciones de los fósiles, que formaban parte de su estudio sobre los elementos primordiales (que para él eran el agua y la tierra). A esa tendencia crítica no se escapó tampoco el mundo de la religión y, más concretamente, las creencias religiosas que encontraban su apoyo en los grandes poetas, como Homero y Hesíodo. Aunque la interpretación exacta de los fragmentos no es fácil, parece deducirse de ellos una concepción unitaria de la divinidad[2]. Igualmente critica de modo muy inteligente el antropomorfismo en la configuración de los dioses, lo que explica bien su éxito en los círculos posteriores de pensadores insatisfechos con las tradiciones recibidas ancestralmente.

Muchas de las opiniones que se le atribuyen se han transmitido de modo indirecto, ya que son pocos los fragmentos conservados. Lo que está claro es que, como poeta, fue innovador en la forma y en el contenido, entre otras cosas por la orientación reflexiva imprimida al canto elegíaco. Lamentablemente solo conservamos ocho fragmentos elegíacos con un total de 68 versos. Además de las elegías, se le atribuyen poemas en hexámetros (pero no épicos) y trímetros yámbicos. En concreto se le asigna la invención del uso satírico del hexámetro, por lo que se le considera el modelo de la variedad que desarrollará en el siglo III a.C. Timón de Fliunte, conocida como *Silloi*. Dentro de esas particularidades de experimentación métrico-genérica está también la combinación de trímetros con hexámetros, hecho que ha llevado a Bossi[3] a postular que Jenófanes pudo ser el autor de un poema de gran popularidad en la Antigüedad (pero atribuido a Homero) conocido como *Margites*, aquel que «sabía muchas cosas, pero todas mal».

---

1 9, 20.

2 Es aconsejable no reducir sus reflexiones a la defensa de lo que hoy entendemos por «monoteísmo».

[3] BOSSI (1986), 39-43.

Ahora sí que está el suelo limpio y las manos de todos **[1]**
y las copas[1]; un muchacho coloca alrededor de nuestras cabezas
[trenzadas coronas,
mientras otro nos extiende el oloroso perfume que lleva en un
[recipiente,
y la cratera está en pie, repleta de alegría.
Además está dispuesto el vino, que asegura que no nos ha de
[faltar nunca,
dulce como la miel, en las vasijas, con olor a flor.
En medio de nosotros el incienso despide su sagrado perfume.
Hay agua fresca, dulce y pura;
y a nuestro lado están servidos panes rubios y una obsequiosa
[mesa,
cargada de queso y pingüe miel.
En el centro se encuentra el altar, envuelto en flores por todas
[partes.
La música y la fiesta llenan la casa.
En primer lugar los hombres alegres han de cantar un himno a
[un dios,
lleno de relatos respetuosos y puras palabras,
tras haber hecho libaciones y rogado poder tener una justa
[conducta
(pues en verdad esto es lo preferente),
sin excesos. Y hay que beber una cantidad tal que puedas
[retornar
a casa sin la ayuda de un esclavo, a no ser que seas muy anciano,
y entre los comensales se ha de ensalzar a aquel que,
cuando ha bebido, expone ante todos nobles temas de canto,
según su memoria y su insistencia en la virtud:
no tratar de batallas de Titanes ni Gigantes
ni tampoco de Centauros, ficciones de los antiguos,
o de rebeliones violentas, argumentos que nada tienen de útil;
y es menester mantener a cada instante piadoso respeto hacia
[los dioses.

[2] Si alguno consigue la victoria por la rapidez de sus piernas[2]
o en el pentatlón (allí donde está el recinto sagrado de Zeus,
junto a las corrientes del Pisas) o bien en la lucha
o incluso sosteniendo doloroso pugilato
o bien vence en la terrible prueba que llaman pancracio,

se vuelve más glorioso a los ojos de sus conciudadanos,
consigue la conspicua preferencia de lugar en los certámenes,
obtiene la manutención a expensas de los fondos públicos
que aporta la ciudad y un obsequio que será su pertenencia;
también si vence con los caballos: todo eso obtiene
sin merecerlo como yo, pues superior a la fuerza
de hombres y caballos es mi sabiduría.
Mas abundan esas absurdas convenciones y no es justo
que se prefiera la fuerza a la noble sabiduría,
pues, aunque haya entre el pueblo un púgil distinguido,
o una que lo sea en el pentatlón o en la lucha
o que destaque por la velocidad de sus piernas,
que es precisamente la prueba más apreciada
de cuantas, realizadas por la fuerza de los hombres, se dan en el [certamen,
no por ello, desde luego, la ciudad se acerca más al buen [gobierno;
y pequeño motivo de gozo supone para la ciudad
el que alguien venza en las riberas del Pisas,
pues eso no ceba sus bodegas.

Como habían aprendido de los lidios inútiles refinamientos, **[3]**
mientras no estaban bajo odiosa tiranía,
concurrían a la asamblea vestidos con abigarrados mantos,
no menos de mil en su totalidad,
arrogantes, tocados con vistosos peinados,
impregnados del perfume de elaborados ungüentos[3].

[4] No se mezcla el vino cuando ya en la copa se ha vertido,
sino que se echa el agua y encima el vino.

[5] Enviaste muslo de cabrito, pero conseguiste gorda pierna
de toro cebón, honroso premio para un hombre,
cuya fama llegará a toda la Hélade y no se extinguirá
mientras exista helénica estirpe de cantos.

[6] Ahora pasaré a tratar otro tema y os mostraré el camino

*

y dice que, una vez, al pasar junto a un perrillo al que estaban [pegando

se apiadó de él y pronunció las siguientes palabras:
¡No le golpees, porque es sin duda el alma de un amigo,
que he reconocido en el grito[4]!

[7] Ya son sesenta y siete los ciclos anuales
que han zarandeado mis inquietudes por la Hélade,
y desde que nací hasta entonces hay que añadir veinticinco a
[aquellos,
si es que yo sé hablar con certeza acerca de esto.

[8] Mucho más débil que un hombre viejo.

SÁTIRAS *(SILLOI)*

Y el joven desearía una esclava joven. **[9]**

Erico. **[10]**

Ahumado. **[11]**

Están puestas ramas de abeto alrededor de la sólida casa. **[12]**

Junto al fuego, en la estación invernal, **[13]**
recostado en blando lecho, ya satisfecho,
mientras bebes dulce vino y masticas garbanzos,
lo apropiado es mantener conversaciones como esta:

«¿Quién eres tú y de dónde vienes? ¿Qué edad tienes, buen
[hombre?
¿Qué edad tenías cuando los medos llegaron?». [5]

Toda vez que, desde un principio, todos han aprendido según **[14]**
[Homero.

Homero y Hesíodo asignaron a los dioses todo aquello **[15]**
que entre los hombres es motivo de deshonra y de desprecio:
sus robos, engaños y adulterios.

Proclamaron sobre todo los actos ilícitos de los dioses: **[16]**
sus robos, adulterios y mutuos engaños.

Pero los mortales creen que los dioses son engendrados **[17]**
y que poseen, como ellos, ropas, voz y cuerpo.

Los etíopes afirman que sus dioses son chatos y negros **[18]**
y los tracios que son de ojos verdes y rubios.

[19] Si los bueyes, los caballos o los leones tuvieran manos
y supieran pintar con ellas o realizar las mismas obras que los
[hombres,
los caballos pintarían semejantes las figuras de los dioses
a las de los caballos, y los bueyes a las de los bueyes
y les harían cuerpos tales como los que ellos tienen.

[20] Los dioses no se lo mostraron todo a los mortales desde un
[principio,
sino que lo averiguan mejor según van investigando con el
[tiempo.

[21] Roñoso.

HEXÁMETROS DE CONTENIDO FILOSÓFICO-COSMOGÓNICO[5]

[22] [(23 H.)] Uno solo es dios, el más grande entre los hombres,
no igual a los mortales ni en cuerpo ni en pensamiento

[23] [(26 H.)] Siempre permanece en lo mismo, sin ningún movimiento,

y no le resulta apropiado cambiar de lugar de acá para allá,
sino que sin esfuerzo mueve todo con el pensamiento de su
[mente.
Todo él ve, todo él piensa, todo él escucha. **[24] [(24 H.)]**

Y aquella a la que llaman Iris, también es por naturaleza una **[25] [(32 H.)]**
[nube,
purpúrea, roja y verdosa de aspecto.

Este límite de la tierra por encima junto a los pies se ve **[26] [(28 H.)]**
en cercanía con el aire, mientras que por debajo llega al infinito.

Tierra y agua es todo cuanto nace y crece. **[27] [(29 H.)]**

Pues todos hemos sido originados de tierra y de agua. **[28]**

Fuente de agua es el mar, fuente de viento. **[29]**
Pues ni en las nubes (se produciría la fuerza
del viento que sopla) desde dentro sin el grandioso mar
ni las corrientes de los ríos ni el agua pluvial del éter:
no, el grandioso ponto es el generador de nubes, vientos y ríos.

Y en algunas cavernas va goteando el agua. **[30] [(37 H.)]**

El sol, que va por las alturas y templa la tierra. **[31] [(31 H.)]**

---

[1] Comienza aquí una brillante y precisa descripción de un simposio, en el que se recrea su ambiente con extraordinaria precisión. Como se puede ver por el final, estamos de hecho ante una reivindicación de la cultura jornia del banquete y, a la vez, de una función de la poesía alejada de los intereses no solo de la épica bélica o cosmogónica, sino también de la elegía guerrera. Hay una fuerte crítica de los poemas con contenido violento, tanto en el plano divino como el humano, y un llamamiento al simposio placentero. Como es lógico, dada la temática, el fragmento se transmite en ATENEO (11, 462c).

[2] Este poema es un poético grito de protesta del intelectual frente a la tendencia de la sociedad a considerar con mayor aprecio otras facetas. Su validez es, desde luego, permanente. Se transmite asimismo en ATENEO (10, 413c).

[3] Un fragmento ilustrativo de la *tryphé* o «molicie» atribuida a los jonios del período anterior a la invasión persa, que se convertirá en un tópico (similar al de la *tryphé*) de los etruscos. El fragmento se transmite también en Ateneo (12, 526a).

[4] Estos versos se consideran la más antigua mención de una doctrina pitagórica (la posibilidad de transmigración de las almas o metempsicosis, que incluye en esta versión la encarnación en cualquier ser vivo).

[5] Aunque no corresponden a composiciones elegíacas, los fragmentos en hexámetros atribuidos a Jenófanes son importantes para obtener una idea más completa del perfil ideológico que se le atribuía en el

Mundo Antiguo, aparte de tener un excepcional interés para el conocimiento de la evolución del pensamiento teológico y cosmogónico griego. Aunque no suelen editarse en las ediciones de elegíacos, continuamos con la numeración correlativa por coherencia interna del presente volumen, con la referencia en su caso a la edición de HEITSCH (H.).

JON DE QUÍOS

INTRODUCCIÓN

Su datación corresponde a los años 480-422 a.C. aproximadamente. A juzgar por los escasos testimonios sobre su producción, es uno de los raros autores que compusieron obras de muy distinta naturaleza, no solo en verso, sino también en prosa. Si hacemos caso al escolio al verso 835 de la *Paz* de Aristófanes[1], habría sido autor de ditirambos, tragedias (obtuvo, en efecto, varios premios), comedias, epigramas, peanes, himnos, escolios, encomios y elegías, además de escribir algunas obras en prosa de carácter histórico y filosófico[2].

---

1 Test. 2b GENTILI-PRATO. El pasaje aristofánico hace referencia al apodo *Eoo*, «El de la Aurora».

2 Cf. una valoración general en HUXLEY (1965) y DOVER (1986). Importantes contribuciones sobre el contexto histórico y su obra en JENNINGS - KATSAROS, eds. (2007). Especialmente relevante la edición de LEURINI (1992), a quien debemos asimismo un completo informe bibliográgico crítico (LEURINI 2006).

… Dioniso, portador de tirso, grandemente venerado. **[1]**
Pues ese es el pretexto de doctos de cualquier procedencia;
y hay asambleas de todos los griegos y banquetes de los
[soberanos
desde que la viña cargada de racimos, sosteniendo subterráneo
[vástago,
lo entrelazó con florido brazo en el éter; y de sus ojos brotaron
[apretados
hijos[1] que resuenan, cuando cae uno sobre otro[2].
Hasta entonces guardan silencio, y cuando interrumpen su
[griterío
destilan néctar, el único remedio dichoso para la alegría
que comparten los hombres y que surge espontáneo.
Le pertenecen los banquetes, los queridos hijos, la amistosa
[alegría
y los coros;
su majestad el vino pone de manifiesto la naturaleza de los
[buenos.
Tú, Dioniso, padre suyo, señor de los animados banquetes,
que agradas a los hombres que aman las coronas,
¡Salve[3]! Danos larga vida, protector de las acciones hermosas.
beber, divertirse[4] y tener justos pensamientos.
*(sigue el fr. **27 W.**)*
¡Salve, rey nuestro, salvador y padre!
Y a nosotros, que los criados escanciadores
nos distribuyan la mezcla del cratero en vasijas de plata; y que
[el oro,
que el vino contiene, de las manos se derrame hasta el suelo[5].
Y, mientras hacemos una libación con pureza a Heracles, a
[Alcmena,
a Procleo y a los Perseidas, empezando por Zeus,
¡bebamos, divirtámonos! ¡Que el canto cruce la noche,
que alguien baile! Inicia de buen grado la amistosa alegría.
Y aquel al que le aguarda hermosa hembra compañera de lecho,
con más euforia que los otros beberá[6].

[3] Sin embargo él enseguida esconde el orégano en su mano.
Así él, distinguido por su valentía y respeto[7], **[4]**
incluso fallecido conserva grata vida para su alma,
si es que Pitágoras en verdad era sabio, ya que conoció mejor
[que nadie

las opiniones de los hombres y las aprendió[8].

Lira de once cuerdas, que mantienes el orden de diez intervalos **[5]**
para las acordes armonías del trivio,
mientras que, antes, todos los griegos te pulsaban siete tonos
a través de cuatro intervalos haciendo que surgiera melodía
[insuficiente.

(BATÓN DE SINOPE [*FGrHist* 268 F6, *ap.* ATHEN. 10, pág. 436f]: **[6]** «Batón de Sinope, en su obra sobre el poeta Jon, dice que fue amante de la bebida y sumamente dado a enamorarse. *Y él mismo en sus elegías confiesa estar enamorado de Crisila la corintia, hija de Téleo*, de la que Teleclides afirma que también se enamoró Pericles de Olimpia»[9].)

FUNDACIÓN DE QUÍOS

Que una vez fundó el teseida Enopión **[7]**

*

De la porción de Teos proporcionó cincuenta porciones.

(PAUSANIAS. 7, 4, 8-10 resume las vicisitudes de la fundación **[8]** de Quíos, desde los orígenes de la isla, con la sucesión de pueblos que la habitaron, y da como fuente la obra de Jon.)

[9] (ATENEO 10, pág. 426e afirma que Jon relataba que el adivino Palamedes predijo que los griegos encontrarían navegación favorable si bebían una mezcla de tres partes de agua y una de vino, pero que ellos aumentaron la proporción a dos de vino por cinco de agua.)

[10] (FOCIO, en su *Léxico* I 218 Theodoridis, recoge el adjetivo *apeirókalos*, «desconocedor de lo bello», y dice que lo usaron Jon, Platón [*Leyes* 6, 775b] y Demóstenes [22, 75; 24, 183].)

---

1 Es decir, «de las uvas surgen sonoras gotas».

2 Para los problemas textuales y de interpretación de este fragmento, *vid.* MIRALLES (2004), 56-61.

3 El verbo griego usado para el saludo y la despedida es exactamente «alegrarse» («alégrate»).

4 Literalmente «jugar». Pero el verbo griego tiene un amplio espectro semántico, en el que se incluye también la danza.

5 El pasaje es especialmente problemático. Parece que se contrastan las primeras vasijas de plata con las manos regias que proceden a este «lavado hasta el suelo», que podría entenderse como verter el líquido hasta el

suelo. El verbo griego no significa, desde luego, «destilar» o «hacer una libación», sino «lavar» (las manos, por ejemplo) y la sintaxis, tal como está, no da sentido. Puede pensarse en que el rey (quienquiera que sea) se lave vertiendo agua con la copa que habitualmente contiene vino y derrame el agua hasta el suelo, pero es pura hipótesis.

6 Es un magnífico ejemplo de elegía de banquete de contenido, como se ve, cien por cien dinosíaco. Los dos fragmentos aquí enlazados se conservan en ATENEO (447d y 463 a respectivamente).

7 O, quizá mejor, «aquel que se distingue por…».

8 Es decir, si es verdad que las teorías pitagóricas sobre el alma inmortal y su transmigración son ciertas.

9 El pasaje se cita en ATENEO 436f.

DIONISIO CALCO, EVENO DE PARO, CRITIAS

DIONISIO CALCO[1]

Querido Teodoro, acepta de mí esta poesía **[1]**
que te brindo. Hacia la derecha te paso a ti primero
una mezcla de gracias de las Gracias.
Toma tú este regalo y bríndate a cambio unos cantos,
adornando el convite y quedando tú bien[2].

Por tercera vez nosotros[3], los desdichados en el amor, en tu **[2]**
[honor
añadimos al gimnasio de Bromio un cótabo, para que quede en pie
a modo de saco de entrenar. Y los presentes, enlazad las manos
[todos
a las esferas de las copas; y, antes de verlo,
con la mirada calculad el espacio de cada lecho[4],
para saber a cuánta distancia han de alcanzar las gotas.

[3] Verter himnos hacia la derecha, a tu salud y a la mía.
Y a tu viejo amigo de otras tierras
con los remos de la lengua lo embarcaremos en este convite
rumbo a un gran elogio. Y la habilidad de palabra
de Féace envía remeros de las Musas a los bancos.

[4] Venid aquí a enteraros de una buena nueva,
dirimid las rencillas de las copas, depositad
en mí vuestra comprensión y enteraos de esto.
[5] Y algunos que llevan vino en la remada de Dioniso,
marineros del banquete y remeros de las copas,
<se pelean> por esto; porque lo que es querido, no perece.

[6] ¿Qué puede haber más hermoso, al comenzar
o al terminar, que lo más deseado?

[7] (ARISTÓTELES, *Retórica* 3, 2, 1405a 31, considera malsonante y desafortunado por parte de Dionisio Calco haber empleado la expresión *grito de Calíope.)*

---

[1] Para una valoración de este poeta en el marco de la elegía del siglo v, *vid.* MIRALLES (1993) = MIRALLES (2004), 47-55.

[2] Literalmente «dejando lo tuyo en buena disposición».

[3] Para los problemas del fragmento, cf. RIAÑO RUFILANCHAS (2003).

[4] Literalmente «el éter correspondiente a cadalecho», es decir, el espacio que hay entre el lecho o *kline* de cada comensal y la vasija del cótabo. El texto griego es problemático. Algunos leen *kataklinê* en vez de *katá klínen*, lo que vendría a ser «espacio inclinado» (o «inclinación espacial») con un sentido similar.

EVENO DE PARO[1]

… Muchos tienen la costumbre de llevar la contraria en **[1]**
[todo por igual,
pero lo que ya no entra en su costumbre, es hacerlo en su debida
[forma.
A esos basta con aplicarles un solo dicho antiguo:
«Sea esta tu opinión, que la mía es esta otra».
Con bellas palabras se puede persuadir enseguida a los
[inteligentes,
porque ellos son los que con más facilidad aprenden[2].

Para Baco es la mejor medida, la que no es excesiva ni muy **[2]**
[corta,
porque con la una causa pena y con la otra locura.
Le agrada mezclarse con tres Ninfas siendo él el cuarto:
es entonces cuando está también más dispuesto a la coyunda.
Pero si sopla violento, la espalda da a los amores
y se sumerge en el sueño, vecino de la muerte[3].

[3] Considero que es parte no pequeña de la sabiduría
llegar a conocer exactamente cómo es cada hombre.

[4] Tener audacia además de sabiduría es muy conveniente,
pero, por sí sola, es dañina y trae desgracia.

[5] Con frecuencia la indignación de los hombres revela su oculta
[mente:
es mucho peor que la locura[4].

[6] Constante motivo de temor o de dolor es un hijo para un padre[5].

[7] (El abuso) que, sin reportar beneficio, sin embargo causa
[perjuicio[6].

[8] Todo acto forzoso es por naturaleza penoso[7].

HEXÁMETROS

Afirmo que es una práctica que exige mucho tiempo, amigo **[9]**
[mío,
y al final resulta que esa es la naturaleza de los hombres[8].

TRÍMETRO

El tiempo es sin duda lo más sabio y lo más ignorante[9]. **[9ª]**

PLUTARCO *(Cuestiones platónicas*, 10, 3, 1010c) asigna a Eveno la observación de que «el fuego es el mejor de los condimentos». No es posible reconstruir la métrica. **[10]**

CRITIAS[10]

ELEGÍAS

El cótabo proviene de la tierra de Sicilia, un invento excelente, **[1]** que colocamos como objetivo para los disparos de gotas;
y en segundo lugar el carro siciliano es el más señorial por su
[belleza y su coste.

*

El trono tesalio es el asiento más confortable para los miembros
y, por su belleza, la gloria del lecho matrimonial la ostentan
Mileto y la marina Quíos, ciudad de Enopión.
La copa tirrena, cincelada en oro, es la mejor,
lo mismo que todo bronce que una casa adorna con alguna
[utilidad.
Teba fue la primera que ensambló la silla carretera
y los Carios las barcas de transporte, del mar despenseras.
Y el retoño de la rueda, la tierra y el horno, la celebérrima
[cerámica,
útil administradora de la casa, lo inventó
la que erigió el hermoso trofeo en Maratón[11].

[2] Y ahora coronaré al hijo ateniense de Clinias,
a Alcibíades, cantándole con una forma nueva,
pues no había manera de ajustar su nombre al pentámetro,
pero ahora quedará colocado en un yambo con medida adecuada.

[3] La opinión que te hizo regresar, yo ante todos
la expresé, y al ponerla por escrito conseguí ese efecto.
Sobre esas palabras el sello de mi lengua ha quedado impreso.

[4] En Esparta la costumbre y la práctica establecida
es beber de la misma copa portadora de vino
y no ofrecer brindis pronunciando el nombre de la persona
ni (pasar el turno) hacia la derecha en el círculo del grupo.

*

Un mano lidia, en Asia nacida, inventó las vasijas
y el continuar los brindis hacia la derecha y provocar
pronunciando su nombre a la persona cuya salud beber quieres.
Luego, a consecuencia de tales modos de beber, sueltan las
[lenguas
en vergonzosos relatos y su cuerpo debilitan,
sobre sus ojos se asienta una niebla que la vista enturbia,
el olvido derrite la memoria de su mente
y su razón tropieza. Los esclavos tienen un carácter
indolente y sobre ellos cae el dispendio que la casa arruina.
Pero los muchachos lacedemonios beben la cantidad
que a cualquiera[12] lleva a tener un ánimo divertido
y su lengua a la actitud amistosa y a la risa mesurada.
Semejante modo de beber es útil para el cuerpo,
la mente y la economía, y es perfectamente adecuado
para las labores de Afrodita y para el sueño, el puerto de las
[fatigas,
y para la Salud, la más deliciosa de las diosas para los mortales,
y para la Discreción, vecina de la Piedad.

*

Pues los brindis de las copas que sobrepasan la medida,
aunque en el momento deleitan, duelen para siempre.
El modo de vida de los lacedemonios no conoce alteraciones:
comer y beber con moderación para ser capaces
de pensar y trabajar[13]. No hay ningún día excluido
para llenar de vino el cuerpo con desmedidas bebidas.

[5] Hubo un sabio lacedemonio, Quilón, que dijo así:
«Nada en exceso: a la ocasión todo bien se acomoda».

[6] La riqueza de los Escópadas, la magnanimidad de Cimón,
y las victorias de Arcesilao el lacedemonio[14].

[7] Por práctica hay más buenos que por naturaleza.

HEXÁMETROS

[8] Teos embarcó hasta la Hélade al dulce Anacreonte,
que antaño trenzó cantos de melodías femeninas,
acicate del banquete, seductor de mujeres,
antítesis de la flauta, amante de la lira, dulce, sin pena.
Tu amor nunca envejecerá ni morirá,
mientras un esclavo distribuya agua mezclada con vino
en las copas, repartiendo brindis hacia la derecha,
y mientras coros femeninos atiendan los ritos nocturnos
y la bandeja, hija del bronce, se asiente
sobre las altas cimas del cótabo, para las gotas de Bromio.

---

1 Su datación corresponde a la segunda mitad del siglo v a.C.

2 Citado en ATH. 9, 367d-e.

3 Aparece integrado en los epigramas de la *Antología palatina*, 11, 49. Está en la línea de la vieja tradición simposíaca de llamamiento a la moderación en la ingestión de vino durante el banquete.

4 Los fragmentos 4-6 se transmiten en ESTOBEO (2, 15, 4; 4, 10, 5 y 3, 20, 2, respectivamente).

5 PLUT., *De amore prolis* 4, 497a.

6 Es una cita de PS.-ARISTÓTELES, *Sobre las virtudes y los vicios* (7, 125a30), recogida en ESTOBEO 3, 3, 194, en la que se habla de las tres clases de «perjuicio» o «injusticia» *(adikia):* impiedad, codicia, abuso (traduzco así en este caso *hybris*, que también se puede verter como «soberbia», «desmesura», e incluso «lascivia»).

7 Citado por ARISTÓTELES, *Metafísica* 4, 5, 1015a28. Aparece en TEOGNIS 472; también se atribuyen a veces a Eveno los siguientes versos de la colección teognídea: 467-496; 667-682 y 1341-1350.

8 ARISTÓTELES, *Ética a Nicómaco* (7, 10, 1152a30) ilustra con estos dos hexámetros una observación sobre la relación entre la «costumbre» *(ethos)* y la naturaleza.

9 Citado por SIMPLICIO en el comentario a la *Física* de Aristóteles (4, 221a31; *Comm. In Arist. Gr.* 9, 741, 1). Lo incluye en una serie de reflexiones sobre el tiempo que encabeza Simónides (fr. 645 *PMG)*, quien lo califica de «lo más sabio», seguido del dicho pitagórico que lo define como lo más ignorante (porque lo hace olvidar todo) y luego por el verso «conciliador» de Eveno.

10 Su vida transcurre aproximadamente entre el 460 y el 403 a.C. Pertenece a la aristocracia ateniense (descendiente de Solón) y tuvo un destacado papel político, especialmente por su participación en el grupo de los treinta tiranos.

11 Es decir, Atenas.

12 La traducción disimula un texto problemático en el que la palabra «escudo» resulta de difícil integración. La única solución que se me ocurre es considerar *aspida* como «conjunto de la tropa» y traducir

pánta por «siempre». El resultado sería «siempre conduce a la tropa a un ánimo divertido».

13 La sintaxis griega no acaba de convencer. WEST sugiere (mediante una conjetura) «… para pensar, trabajar y ser capaces».

14 Esto es lo que, según PLUTARCO, *Vida de Cimón*, 10, 5, deseaba tener Critias. Arcesilao es un vencedor Olímpico con la cuadriga en el 448 y el 444 a.C.

ÍNDICE GENERAL

Este volumen de los *Elegíacos griegos*, traducido por EMILIO SUÁREZ DE LA TORRE y revisado por DAVID HERNÁNDEZ DE LA FUENTE se ha compuesto en Times, con 10, 25 puntos sobre 12, 75 de interlineado, en los talleres de Víctor Igual, y se ha impreso en Madrid en julio de 2012.

Índice